رشيد مقتدر

# الإسلاميون

## دراسات في السياسة والفكر









د. رشيد مقتدر

# الإسلاميون

## دراسات في السياسة والفكر

د. رشيد مقتدر

# الإسلاميون

## دراسات في السياسة والفكر









الكتاب: **الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر**
تأليف: **د. رشيد مقتدر**
الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 256
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-658-5

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

**الدار البيضاء ـ المغرب**
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

**بيروت ـ لبنان**
ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com


**مؤسسة مؤمنون بلا حدود**
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة – ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

# المحتويات

# مقدمة

تأليف كتاب خاص في موضوع: **الإسلاميون دراسات في السياسة والفكر**، يطرح عدة أسئلة وإشكالات حول طبيعة هذا العمل والقيمة العلمية التي من المفترض أن يضيفها، وهو ما يشكل تحدياً علمياً صعباً لكل مشروع، يسعى واضعه لعرضه أمام الأكاديمي أو الباحث المتخصص أو المثقف الموسوعي أو القارئ المطلع؛

الكتاب الذي بين أيدينا يضم مجموعة من الدراسات والأبحاث العلمية، التي أنجزت خلال عقد من الزمن (ما بين 2003 و2012)، سعيت خلاله إلى تناول **علاقة نظام الحكم بالمعارضة السياسية الممثلة في القوى الإسلامية**، ضمن إشكالية مركزية هي جدلية الدولة والمجتمع في سياق ما يسمى بدول العالم الثالث أو الدول السائرة في طريق النمو؛

وإذا كان كتاب **الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر** قد أنجزت معظم دراساته وأبحاثه في مراحل مختلفة وظروف متباينة وسياقات معينة، فإن انتقاء هذه الدراسات وتجميعها في مؤلف خاص لا يخلو من مجازفات ومخاطر علمية، فالناظم بين مجمل الدراسات والأبحاث المضمنة في ثنايا هذا العمل، وحدة الموضوع المدروس (علاقة الإسلاميين بالسلطة) وانسجامه مع المناهج المعتمدة، مادامت طبيعة الموضوع والإشكالات هي التي تحدد طبيعة المنهج المعتمد ونوعيته، فإنه يمكن تحديد المخاطر العلمية المحتملة في مدى قدرة التحليلات والتفسيرات المقترحة على الصمود أمام التطورات التاريخية والسياسية، وتمكنها من الحفاظ على فعاليتها في استيعاب الظواهر والوقائع الاجتماعية السياسية المدروسة وفهمها، والتي من سماتها التقلب والتخفي واللبس والتعقيد مما يصعب من عملية درسها؛

توخيت في هذا العمل **السعي لفهم الديناميات السياسية والاجتماعية المتسارعة التي تشهدها مجتمعاتنا**، وهو ما يقتضي الاطلاع على الطروحات الفكرية والمشاريع السياسية التي رامت فهم المراحل التي مرت منها مجتمعاتنا وأبرز منعطفاتها التاريخية، ثم رصد نوعية الحلول المقترحة للخروج من الأزمات، والعمل من جهة ثانية إلى **فهم المنطق المحرك للتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تمر منها المجتمعات العربية الإسلامية والعوامل المحددة لها، وهو ما يجعلنا نواجه من الناحية المنهجية والموضوعية العديد من التحديات العلمية والمنزلقات الأيديولوجية منها**:

أن منهج التعامل مع المفاهيم والقضايا المدروسة ليس منهجاً ثابتاً، فقد شهدت المفاهيم والقضايا والإشكالات موضوع الكتاب تطوراً فكرياً وأيديولوجياً، وفقاً للمراحل السياسية للمجتمعات والدول وما شهدته من تطورات أو أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية، وهو ما يستلزم التعامل النسبي مع هذه القضايا ودراستها وفقاً لسياقات اجتماعية وسياسية معينة؛

إن الاعتماد على تصورات القوى الإسلامية ورؤاها ومواقفها من منطلق معياري انطلاقاً من ما يجب أن يكون، من شأنه التأثير على الباحث والدارس وربما دفعه للوصول إلى نتائج غير دقيقة، أبرزها **السقوط في شَرَكِ الأيديولوجيا السياسية للتنظيم السياسي التي من أهم وظائفها الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه**، وهو ما يستدعي بالضرورة مقاربة الموضوع بنوع من الحذر المنهجي واليقظة العلمية، حتى نتمكن من الاطلاع على تصور الفاعل السياسي في علاقته مع الآخر، سواء كانت صلته به مصلحية يومية مباشرة أو صلة غير مباشرة، الشيء الذي يستلزم التعامل مع هذه الأنماط من الخطابات السياسية والأيديولوجية بنوع من النسبية درءاً للتبرير والشرعنة والتمويه؛

**إن المشاريع الفكرية والسياسية موضوع الدراسة ذات طبيعة أيديولوجية**، وهو ما يجعلنا نصنفها ضمن الكتابات الأيديولوجية السجالية التي تبقى محكومة برهانات سياسية خاصة، مادامت تشكل رؤية التنظيم التي يتبناها، إلى جانب أن من سمات الأيديولوجيا السياسية وخصائصها نزوعها التدريجي للهيمنة على كل شيء، بغية منح

أنصارها دفعة عاطفية وشحنة معنوية تخول لهم الإحساس بالتحكم بالعالم عبر الفكر والنظر والتأمل، وتوهم بالقدرة على توجيهه وفقاً لنزعاتهم وأهوائهم، ويعد هذا الأمر تمهيداً أولياً لسيطرة من نوع آخر، والطابع الموسوعي للأيديولوجيا يشكل في نظر التفكير العقلاني، مكمن دائها الذي يتعذر تجاوزه لكنه يبرز قوتها في نظر الأفراد غير المحترفين ضمن حقل الأفكار والمعاني؛

وإذا كانت رسالة الإعلام تتحدد في الإخبار والتثقيف والتسلية، فإن تطور الوقائع والأحداث بمختلف أوجهها أوصلنا إلى ما يمكن أن نسميه بالتضخم الإعلامي، وربما إلى نوع من الإشباع إن لم نقل التخمة لدى القارئ والمتتبع، دون أن نعني بذلك تبخيساً لوظيفة الإعلامي التي تبقى مهمة وممهدة لعمل الباحث والأكاديمي، الذي يطرح له رهاناً وتحدياً في قدرته على معالجة الظواهر المدروسة من زوايا مختلفة قد تمكن من صياغة تفسيرات وتأويلات للظاهرة المدروسة؛

إن مجمل التآليف والكتابات التي سننكب على درسها وتحليلها، أُنْتِجت إما في سياق صراعات أيديولوجية ومعارك سياسية مع مشاريع أيديولوجية وفكرية منافسة، وهو ما يدخل هذا الموضوع في سياق الجدل الأيديولوجي والمنافسة السياسية بين المذاهب والعقائد الأيديولوجية بمختلف توجهاتها ودرجة اعتدالها أو انغلاقها (التيار الماركسي، التيار القومي، التيار الليبرالي، التيار الإسلامي وغيرها) على رأس المال الرمزي (القيم والمعاني المحددة لطبيعة الأشياء ومحتوياتها)، ورأس المال السياسي (الصراع على المواقع والوضعيات السياسية والاجتماعية)، ورأس المال المادي (الصراع على المصالح المادية والشخصية)؛

وقد أفضى تفاعل الفاعلين السياسيين داخل الدينامية الاجتماعية والسياسية بطريقة براغماتية، وانهماكهم في القضايا العملية والمشاكل الراهنة إلى بعدهم التدريجي عن القضايا الفكرية والإشكالات الأيديولوجية، ومن ثمة انصبت الجهود على التفكير في عملية التموقع السياسي والبحث عن مكانة متقدمة داخله، وهو ما بدأ يؤثر في الطروحات الفكرية والمشاريع السياسية التي أضحت شبه متوقفة أمام هذه الدينامية الجديدة، مما قد يولد فراغاً فكرياً وثقافياً يستلزم تأطيراً أيديولوجياً وسياسياً.

فمفهوم السياسة وأحد أبرز معانيها أنها علم أو فن تدبير الصراعات والنزاعات التي تعتري المجتمعات الإنسانية بطريقة سلمية، وهو مسار يجدر التعامل معه بنوع من الحذر والحيطة بحكم أن دافعه ليس العلم أو المعرفة الموضوعية، فمفهوم السياسة بقدر ما يتحدد هدفه في الانتصار لتيار على حساب آخر، والتدليل على صحة المقولات والمنطلقات وتماسكها مقابل تسفيه مقولات الخصم ودحضدها، هو مجال لا نقلل من أهميته أو نحكم عليه قيمياً بالإيجاب أو السلب مادامت ساحته، هي النزاع السياسي والمنافسة الانتخابية والصراع على المواقع السياسية والاجتماعية؛

إن غلبة التبرير الأيديولوجي المغلف أو الصريح والجدل السياسي والمقارعة الانتخابية، رغم أهميتها في الصراعات والنزاعات السياسية على السلطة والحكم والثروة، قد تم على حساب اقتراح مشاريع مجتمعية مع ما تتضمنه من برامج سياسية، تساعد على تكوين رأي عام ملتزم له القدرة على فهم دينامية الواقع المتقلب والفكر الذي يؤطره، بناء على تفكير استراتيجي بعيد كل البعد عن الانفعال وردود الأفعال، وهو ما ينصب موضوعيا في قلب تخصص إنتاج المعاني والمعارف العلمية التي تتسم بالنسبية (القابلية للتطور) والموضوعية والحياد، لا ميدان إنتاج الأيديولوجيات أو إصدار عروض وإسهامات تعمل على شرحها وتقديمها للمناضلين والعموم؛

والموضوع المعالج ليس ذا طبيعة نظرية صرفة، ينحصر هاجسه المعرفي في رصد المفاهيم والإشكالات النظرية بغية إشباع الفضول المعرفي وتحقيق المتعة العقلية والترف الفكري والتمرس المنهجي، وإن كان هذا البعد المعرفي لا يخلو من فوائد يصعب حصر أهميتها؛ لكن الموضوع المدروس يسعى أيضاً إلى رصد الحركية السياسية الاجتماعية كفعل سياسي وخلفية ثقافية وسلوك اجتماعي، رابطاً بذلك البعد التنظيري والتصوري بالفعل السياسي والاجتماعي والسلوكات والمواقف العملية والممارسة اليومية المعيشة.

**لماذا موضوع الإسلاميون دراسات في السياسة والفكر؟**

اقتحام هذا الموضوع لا يخلو في نظرنا من فوائد نظرية وعلمية وعملية نبسطها على الشكل الآتي:

- على المستوى النظري فالموضوع لازال بحاجة إلى المزيد من الدرس والاستقصاء، ومحاولة سبر المعالم المجهولة فيه التي لم تحظَ بالمعالجة العلمية وما يتطلبه من عمق ونظر، مما قد يساعد على تحقيق التراكم العلمي والمعرفي ويؤسس مستقبلاً لدراسات أكثر تطوراً وعمقاً؛
- على المستوى العلمي الإسهام في الحد من مساوئ المقاربات التعميمية، التي تنمط الحركات السياسية الإسلامية ككيانات وتنظيمات واحدة، لها الطروحات والمرجعيات والمشاريع نفسها مما يعيق فهمها فهماً موضوعياً سليماً؛

أما الفائدة العملية فإنها تنصب مبدئياً على:

- التعريف بالفاعل السياسي الحركي الجديد الذي فتئت تزداد أهميته يوما بعد يوم، بل إنه استطاع الوصول إلى قيادة التجربة الحكومية الحالية، وتقديم أطروحاته ومشاريعه السياسية، للباحث المتخصص فيشبعه درساً وتمحيصاً، وللمثقف والقارئ لتيسير اطلاعه على أبرز قضاياه وإشكالاته، وللفاعل السياسي لمعرفة مواقف منافسيه وتصوراتهم.
- وضع التصورات التنظيرية للقوى الإسلامية وممارساتها للعمل السياسي والاجتماعي على محك الدرس والتحليل والنقد ترسيخاً لثقافة النقاش والفهم وإغنائها.

ومن خصائص الدراسات والأبحاث في العلوم السياسية سعيها للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والسياسية المعقدة، وهو ما يجعلها تتقاسم الهم والتحدي نفسيهما مع حقول معرفية أخرى، إلا أن ما يشكل تحدياً ورهاناً للعلوم السياسية هو اضطرارها في العديد من الحالات الخاصة، للتعامل مع بعض الوقائع والأحداث الراهنة على المستوى المحلي أو الوطني أو الدولي، ومن ثمة تموقع هذا التخصص أمام تحدي علمي ومنهجي تفرضه شروط موضوعية ضاغطة، بغية إيجاد تحليل علمي للحدث أو واقعة راهنة لا زالت في طور التشكل والتطور، دون أن نهمل دور البعد الزماني التاريخي، الذي هو شرط ضروري لتوخي البرودة العلمية المطلوبة في العلوم السياسية؛

إن تفاعل تخصص العلوم الاجتماعية مع الوقائع والحوادث الراهنة لا شك في أن من إيجابياته، التدليل على قدرة علم السياسة على ملامسة الظواهر المعقدة والشائكة التي تتسم بالراهنية والتحول المستمر في المواقف والوضعيات، ثم اقتراح تحليلات وتفسيرات لهذه الدينامية الاجتماعية السياسية المتسارعة والسعي لاقتراح تأويل للواقعة المدروسة؛

إلا أن بسط ما تقدم من تصورات يجب أن لا يحجب عنا جملة من العناصر السلبية التي أضحت تلقي بظلالها وتشكل تحدياً محورياً لدى العلوم الاجتماعية قاطبة وعلم السياسة بصفة خاصة، مادمت الحدود بين الحقول المعرفية ليست حدود مادية جامدة وقارة، بقدر ما هي حدود يمكن اختراقها بسلاسة، فالتخصص العلمي أو المعرفي هو زاوية معرفية معينة تمكن الباحث والمثقف من الاطلاع على مناهجها وموضوعاتها وقضاياها وإشكالاتها وفقاً لمقاربة معينة، وقد ذكرت في أعمال سابقة **أن منطلقاتنا المعرفية والمنهجية لا تتقيد بحقل معرفي محدد أو مقاربة معينة، فنوعية الظواهر الاجتماعية والسياسية تستلزم في نظرنا تعدداً في التخصصات المعرفية وتنوعاً في المقاربات المعتمدة؛**

إن الانطلاق من **ضرورة الاستفادة من مختلف الحقول المعرفية التي تشترك أو تتباين مع حقل العلوم السياسية في المنطلقات النظرية والزوايا المعتمدة، بالرغم من الصعوبات المنهجية والمعرفية التي تعترض هذا التوجه ينبثق من قناعة الباحث بضرورة تفادي الاشتغال داخل حقل معرفي واحد، الذي قد ينقسم بدوره لحقول معرفية ما فتئت تتجزأ يوماً بعد يوم، بهدف تجاوز الأحادية المعرفية التي تربط العلم والمعرفة وتنمطهما في قالب تخصصي واحد، والانفتاح على أكبر قدر ممكن من الحقول المعرفية للاستفادة من مناهجها وتقنياتها وتحاليلها ونتائجها، على أساس مراعاة خصوصية كل منها**[1]، وهو ما أكده أحد علماء السياسة بيير فافر: «إن مفهوم التخصص ليس له أي معنى من الناحية الإبستيمولوجية فالتخصص أو الحقل المعرفي يتطور من اللحظة التي يواجه فيها اختبارات عبر الممارسة

---

(1) رشيد مقتدر: «**الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**»، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، سبتمبر 2010، ص 16-18.

والمحك لأبحاثه هو إخضاعها قواعد منهجية بسيطة»[1].

تمت معالجة دراسات الكتاب من خلال رؤية معيارية، تتناول الإنتاج الأيديولوجي للإسلاميين ورصد رؤيتهم للعملية السياسية، وفي علاقتها بباقي مكونات الحقل السياسي، ثم ربطها برؤية سوسيو-سياسية، تعالج الخطابات والمواقف السياسية في علاقتها مع الواقع السياسي، وتحاول استفهام علاقة المواقف السياسية بالسلوكات الفعلية.

فاعتماد الجانب الميداني من خلال اعتماد تقنية المقابلة والملاحظة بالمشاركة في علاقته بالجانب النظري، هو معطى موضوعي وله حضور أساسي في الدراسات السياسية والاجتماعية، نظراً إلى العلاقة الجدلية بين المقاربتين، وإلى محاولة ملامسة أكبر قدر من العلمية والموضوعية، عبر الاحتكاك بالفاعلين السياسيين، ومحاورتهم وملاحظة سلوكياتهم، رغم ما تعترض ذلك من عوائق وصعوبات كثيرة، عايشناها عملياً من خلال هذه التجربة، فمن إيجابية ذلك هو تقليص إمكانية السقوط في الأحكام القيمية والمواقف المسبقة، التي تعكس نوايا وتمثلات وإشكاليات حامليها وتضفي مسحة ذاتية، على العمل بدل التعامل مع الظاهرة كمعطى موضوعي خارجي، بعيداً عن التمثلات الذهنية أو الذاتية كما تؤكد ذلك قواعد المنهج العلمي.

لقد تميز نمط فعل القوى الإسلامية خلال عقود خلت بالرهان على الحقل المجتمعي كمجال للتجنيد والاستقطاب، فرسمت لنفسها كحركة احتجاجية نهج الفعل الدعوي والتربوي والاجتماعي، بالارتكاز على أيديولوجيا تمزج مزجاً جدلياً بين السياسي والديني.

فشكلت تلك الحقبة مرحلة تأسيسية في مسار الحركات الإسلامية، شهدت خلالها جملة من التحولات على عدة مستويات، يبقى أبرزها تمكن الإسلاميون من تثبيت وجودهم الفعلي داخل الحقل المجتمعي بمختلف مكوناته ومؤسساته، ومنافسة التيارات اليسارية والليبرالية والقومية بمختلف مرجعياتها وتوجهاتها، وصولاً

---

(1) M. Grawitz et J. Leca: *Traité de science politique*, volume 1, PUF, 1ère édition, juin 1985, p XII.

إلى تكوين قاعدة شعبية أضحت سنداً لهم في فترات التأزم والاحتقان والمواجهة والصدام مع أنظمتها السياسية، أو في مواجهة خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين أو مع كليهما حسب طبيعة الظروف والملابسات.

لقد سعى المشروع الحركي الإسلامي في بداياته إلى الحد من الهيمنة الأيديولوجية والثقافية للماركسية، وإعادة إحياء مظاهر التدين والالتزام داخل المجتمع والدولة ومؤسساتهما، أمام مرحلة كانت تشهد تفشي النموذج الحداثي الغربي فكرياً وقيمياً ومعيشياً، فشكل ذلك دافعاً قوياً أسهم في نشأة القوى الإسلامية، التي أقدمت على تأسيس جمعيات اجتماعية وثقافية كما تم تركيز العمل الإسلامي داخل المدارس والثانويات والجامعات...

تحددت مواقف أنظمة الحكم من نشأة هذه الحركات في عدم معارضة وجودها، مادامت تخدم أهدافها وتتقاطع مع مشاريعها، عبر تقوية البعد الديني داخل المجتمع والنخب المثقفة والأطر المستقبلية، وللحد من الهيمنة الشاملة للأيديولوجية الاشتراكية، والتقليص من نفوذ القوى اليسارية داخل المجتمع والأوساط العمالية والجامعات، إلى جانب أن وجود القوى الإسلامية سيحقق نوعاً من التوازن الأيديولوجي والثقافي والسياسي الذي ينصب حتماً في مصلحة النظام؛

فموقف النظام السياسي من الإسلاميين حكمته اعتبارات برغماتية صرفة، وهذا ما يفسر لنا نوعاً من التساهل في التعامل مع الجماعات الإسلامية الناشئة، ونهج سياسة التغاضي عن الأنشطة الثقافية والسياسية المخصصة للتعبئة والاستقطاب التي تقوم بها الجمعيات الإسلامية في عملها رغم حرمان معظمها من السند القانوني.

وبالمقابل تميز موقف الإسلاميين من نظام الحكم بغياب الوضوح، وعدم القدرة على الحسم على صعيد المرجعية المعتمدة والمواقف السياسية المعلنة، نظراً إلى تراكم مجموعة من العوامل السياسية والأيديولوجية، التي أفضت إلى تعميق شرخ العزلة بينهما، بحكم تورط جزء من الإسلاميين المباشر أو غير المباشر خلال بعض المحطات التاريخية في بعض أعمال العنف، تم العمل في ظل السرية التي طبعت آليات اشتغالها، بالإضافة إلى عدم تطوير أطروحاتهم مما ولد شبه قطيعة بينهم وبين السلطة؛

**لقد كان للتجربة الإسلامية بالمغرب نصيب ذو بال ضمن مادة هذا الكتاب،** ذلك أن الإسلاميين في المغرب كما هو معلوم ليسوا تياراً واحداً، بل هم قوى سياسية متعددة المشارب، متباينة الرؤى والتصورات، مختلفة المشاريع السياسية والبرامج الانتخابية، وهو ما ترتب عنه تباين في تعامل النظام السياسي مع هذه القوى؛

لقد شهد مسار القوى الإسلامية الإصلاحية داخل معترك المنافسة السياسية بالمغرب، بداية مشجعة حكمتها عدة اعتبارات، يبقى أبرزها انفتاح النظام السياسي بالمغرب على المعارضة السياسية اليسارية، لتسهيل عملية الاستخلاف السياسي التي كللت بوصول الملك محمد السادس للسلطة، ونظراً إلى تأثيرات الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها البلاد، وكنتيجة لاتساع موجة الدمقرطة في أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية؛

وخاضت الدولة غمار تجربة إدماج الإسلاميين داخل الحقل السياسي في ظل مناخ سياسي مغاربي، تميز بتأزم علاقة السلطة مع الإسلاميين وصعوبة إرساء أرضية سياسية توافقية، لحل أبرز الإشكالات المستعصية بينهما تسهيلاً للوصول إلى حلول ترضي الطرفين؛

وإذا كانت هذه الإشكالية تتباين باختلاف الأنظمة السياسية، ودرجة انفتاحها وقدر الحيز الديمقراطي المسموح به داخلها، وطبيعة قواعد اللعبة المؤطرة للعمل السياسي، وما تخوله من مجالات للمناورة وقدرات على المبادرة والفعل السياسي، والتي تتأرجح بين توجه سياسي يقبل بفسح المجال لإدماج الفاعلين السياسيين بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم، ويمنح قدراً من الحرية والانفتاح، وتوجه سياسي آخر يتوجس من عملية الإدماج ويتشكك في ما قد تؤول إليه من نتائج، قد تمس بالاستقرار السياسي والاجتماعي للدولة والمجتمع، وما قد تخلفه من صورة سلبية على النظام داخلياً وخارجياً؛

وهناك توجه ثالث يرفض التعامل مع الإسلاميين مؤمناً بعدم جدوى السير في منحى إدماجهم، مستنداً في ذلك إلى ما يعتبره ضبابية في أهداف الإسلاميين وازدواجية في خطاباتهم وطريقة تعاملهم، التي تخفي تربصاً بنظام الحكم وانتظار فرصة الانقضاض عليه، ومن ثم العودة بالبلاد إلى حكم الدولة الثيوقراطية.

لا شك في أن النماذج التي تم بسطها، تطرح لنا عدة قضايا أساسية سنوجزها كما يلي:

**القضية الأولى** أن الموقف من إدماج الإسلاميين داخل اللعبة السياسية ليس موقفاً موحداً، بل هو موقف يتباين بتباين الأنظمة السياسية العربية الإسلامية، وطبيعة مرجعياتها واختياراتها السياسية والأيديولوجية، ومدى تهديد الإسلاميين لمصالح القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتنفذة فيها.

**القضية الثانية**: أن الإسلاميين ليسوا جسماً أيديولوجياً وسياسياً موحداً، فبالرغم من وحدة المرجعية والمنطلقات التي ينهلون منها نجد تأويلات وتفسيرات مختلفة لها، الشيء الذي أفضى إلى نشأة قوى إسلامية ذات مرجعيات خاصة وتنظيمات مستقلة وتصورات متباينة؛

بل إن الجسم الإسلامي الحركي ينقسم بدوره نتيجة للخلاف السياسي والتباين الأيديولوجي، إلى من يقبلون الدخول إلى اللعبة السياسية والمشاركة عبر المؤسسات السياسية، ومن يرفض الولوج إليه إلا بشروط معينة، ومن يفضل اعتزال العمل السياسي جملة وتفصيلاً، وتيارات لا تؤمن بالعمل السياسي السلمي وسيلة للتغيير والإصلاح، وتقترح بدل ذلك اللجوء إلى العنف المسلح في هذه الحالة؛

من جهة ثانية هناك القوى السلفية التي تنقسم بدورها إلى من يقبل بالعمل السياسي داخل مؤسسات الدولة، ومن يدرجه ضمن مجال البدع والمخالفات الشرعية، وتيار سلفي تكفيري محرم للعمل السياسي.

ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين، ويتضمن المحاور الآتية:

**القسم الأول: دراسات في الفعل السياسي للإسلاميين؛**

يتكون من المحاور الآتية:

- الإسلاميون والسلطة ورهانات العمل السياسي: قراءة في التجربة السياسية للإسلاميين الإصلاحيين بالمغرب؛
- الإسلاميون والسلطة في المغرب: جماعة العدل والإحسان نموذجاً؛
- الإسلاميون والسياسة بالمغرب: الحركة من أجل الأمة نموذجاً؛
- الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار؛

- سياسات النظام السياسي اتجاه القوى الإسلامية في المغرب؛
- الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية: مقاربة أولية في أوجه التشابه والتمايز.

إذاً، سنتناول في هذا القسم ست دراسات خصصت لرصد **التجربة السياسية للقوى الإسلامية**، فهناك القوى الإسلامية الإصلاحية المؤمنة بالمشاركة السياسية داخل المؤسسات السياسية للدولة، والساعية إلى التطور التدريجي في مسار الإدماج السياسي، سواء تلك التي شهدت تطوراً ملموساً في علاقتها بالنظام السياسي، كحزب العدالة والتنمية أو تلك التي كانت سائرة في مسار الاندماج إلا أن مسارها شهد تعثراً أفضى إلى تأزم علاقتها بالنظام السياسي من خلال نموذج الحركة من أجل الأمة والبديل الحضاري؛

وهناك القوى الإسلامية المجسدة في **جماعة العدل والإحسان التي تشتغل كحركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي**، وتعمل من خارج قواعد اللعبة السياسية الرسمية التي تتسم علاقة الجماعة بنظام الحكم بالتأزم والمواجهة؛

أما باقي الدراسات فموضوعها **استراتيجيات النظام اتجاه مجموع القوى الإسلامية**، ثم الحديث في الأخير عن **هوية الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي ووظائفها من خلال دراسة مقارنة بين الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية**.

أما القسم الثاني **فموضوعه الفكر السياسي الإسلامي** ويتكون من أربعة دراسات أساسية:

- «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»؛
- الفكر الإسلامي الحركي وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي؛
- حدود العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية: مقدمات تمهيدية للفهم؛
- نظرية الإسلام في العلاقات الدولية: الأسس والمقاصد.

الدراسة الأولى من هذا القسم مجالها الفكر السياسي العربي الإسلامي، إلا أن

خصوصيتها أنها تناولت هذا الموضوع من مقترب حقل العلوم السياسية، وهي عبارة عن قراءة تحليلية في كتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان **من الاستبداد إلى الديمقراطية : إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، ويطمح هذا العمل إلى استكشاف المنطق الذي يتحكم في الفكر السياسي العربي الإسلامي، والتيارات التي تحركه وتتحرك داخله منذ بداية عصر النهضة الأوربية، وهو رصد من جهة ثانية للكيفية يشتغل بها هذا الفكر، وطبيعة الشكل الذي تأخذه السياسة في المجتمعات العربية الإسلامية وعلاقة ذلك برهان الحداثة والتحديث.

أما الدراسة الثانية فموضوعها **الفكر الإسلامي الحركي وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي**، وهو موضوع يندرج في سياق إشكالية أشمل وهي عمليات الإصلاح الديني والثقافي وما يتمخض عنه من تحديات معرفية ومنهجية وعقدية، تستلزم فسح المجال وتضافر جهود المفكرين والمثقفين والباحثين للتأمل النظري والجدل العلمي والنقاش العقلاني، بغية بلورة مشروع فكري يؤطر عملية الإصلاح الثقافي والسياسي، حتى ينسجم ويتماهى مع متطلبات الشعوب ونزوعها الفطري نحو الحرية والديمقراطية والعدالة، فمحور هذا العمل ينصب حول الربيع العربي وانعكاساته على الفكر الحركي الإسلامي وموقع الأيديولوجيات العربية في محك الواقع العربي الجديد، ثم تركيز أبرز المنزلقات والاختلالات التي تعتري الفكر الحركي الإسلامي، وبسط أهم التحديات المطروحة أمامه خلال مرحلة ما بعد ما يسمى بالربيع العربي؛

الدراسة الثالثة تتحدث عن **إشكالية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية وحدود الصلة بينهما**، ذلك أن لواقع الممارسة السياسية التاريخية مفارقة كبيرة في العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ضمن عنصري معادلة يحكمها منطق التصارع والتنافس طوال التاريخ الإنساني والإسلامي، لسعي أحدهما لتطويع الآخر وإخضاعه لنفوذه، وقد نجم عن هذا الصراع جدل أيديولوجي وسجال سياسي تبلور في شكل أطروحتين، أطروحة الدور السيادي للسلطة الدينية وخضوع السلطة السياسية لها، والأطروحة الثانية المحددة في سيطرة السلطة السياسية للسلطة الدينية وضبطها لمجال عملها وتقنينه؛

أما الدراسة الرابعة والأخيرة فتنطلق من أن الإسلام لم يميز في **فلسفته الحضارية** بين الأفراد داخل المجتمعات الإسلامية أو خارجها، فالتشريعات والقواعد التي أرساها الإسلام والمطبقة على المسلمين تسري أيضاً على علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، كالوفاء بالمواثيق والالتزام بالعقود واحترام حرية الإنسان وكرامته والإقرار بالمساواة والأخوة والتعاون، وهو ما طبع الدعوة الإسلامية بعالميتها ما دامت نظرتها موجهة للبشرية قاطبة، وليست دعوة مخصصة لعصبة ما أو فئة من الناس أو شريحة خاصة منهم، بل هي رسالة سماوية تجعل من الإسلام دعوة موجهة لكل الإنسانية، وبذلك تسعى هذه الدراسة إلى **عرض معالم نظرية الإسلام في العلاقات الدولية بقيمها ومثلها العليا**، مبادئها وقواعدها قبل أن تتجلى في أشكالها الحديثة ضمن القانون الدولي العام.

# القسم الأول

# دراسات في الفعل السياسي للإسلاميين

# الإسلاميون والسلطة ورهانات العمل السياسي

## قراءة في التجربة السياسية للإسلاميين الإصلاحيين بالمغرب

شهد الحقل السياسي المغربي حدث إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي (حركة التوحيد والإصلاح) عبر حزب العدالة والتنمية، وذلك في أول تجربة سياسية للإسلاميين المعتدلين مع العمل السياسي المؤسساتي منذ بداية الانتخابات التشريعية لـ 14 تشرين الثاني/ نونبر 1997، هو من القضايا المستجدة التي تطرح عدة إشكاليات وأسئلة حول طبيعة هذه التجربة السياسية، وموقع الإسلاميين كفاعلين سياسيين جدد داخل المجال العام، وذلك بالإجابة عن الإشكالية الآتية: علاقة الإسلاميون بالسلطة والسعي إلى دراسة عملية الإدماج السياسي للإسلاميين داخل المجال العام، ورصد سياقها ومسارها وشروطها، واستجلاء تكلفتها السياسية بالنسبة للنظام السياسي والإسلاميين الإصلاحيين(*)؛

وهو ما يطرح علاقة نظام الحكم بالإسلاميين وسماتها، وتتبع أبعادها وخلفياتها، صيرورتها وتطوراتها، توافقاتها وصراعاتها، انطلاقاً من مقاربة دينامية تمزج بين الجانب النظري والميداني وتتناول الإنتاج الأيديولوجي للإسلاميين في علاقته مع المحيط السوسيو سياسي ضمن رؤية تعالج الخطابات والمواقف في علاقتها مع الواقع السياسي.

إن استعمالنا لمفهوم الإسلاميون والسلطة ورهانات العمل السياسي، يستدعي

---

(*) موضوع خصصنا له أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسية، للاطلاع على هذا العمل يرجى العودة إلى: رشيد مقتدر: «**الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**»، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 2010م.

تحديد مضامين المفاهيم المعتمدة، لتمييزها عن تلك التي تقترب منها في المعنى أو التي تتداخل معها في المبنى، وسيتم التركيز على أبرز المفاهيم المستعملة، كالإسلاميين والإسلام، والمسلم، والإسلاميين الإصلاحيين، والأيديولوجيا الإسلامية والدين.

## مفاهيم: الإسلام، المسلم، الإسلامي

يواجهنا لمقاربة مصطلحي **الإسلام والإسلاميين** حالة من اللبس المستشري بين الإسلام ديناً وحضارة والإسلاميين العاملين في الحقل السياسي والدعوي والذين اصطلح عليهم عدة تسميات، أبرزها الإسلام الحركي أو الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية السياسية أو غيرها، وهي عبارة عن مشروع سياسي واجتهاد فكري لقوى سياسية واجتماعية تشتغل في ظل تنظيم هرمي، ينهل من المرجعية الإسلامية بغية الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.

إن عقد أوجه التشابه والاختلاف بين الإسلامي والمسلم ضرورية لتوضيح معالم المصطلحين، ولتفادي الخلط الذي يكتنفهما، فالإسلامي والمسلم تؤطرهما العقيدة نفسها، وهي الدين الإسلامي، ويمارسان الشعائر الدينية نفسها كالصلاة والصوم والحج. . .إلا أن الاختلاف ينحصر في طريقة النظر إلى الدين وكيفية تطبيقه داخل المجال الخاص والعام، فإذا كان المسلم هو من ولد من أب أو أبوين مسلمين أو اعتنق الإسلام، فعلاقته بالإسلام علاقة إيمان، إلا أنه لا يندرج ضمن اهتمامه نقل التدين من الحياة الفردية إلى المجال العمومي، وهذه الصفة من مميزات الإسلامي الذي يشترك مع جميع أفراد الوطن في التسليم بأهمية الدين مع التمايز عنه في نقل تطبيق التعاليم والتوجيهات الدينية من الحياة الخاصة إلى العامة، ومن ثمة فالإسلامي يكون رؤية أيديولوجية تشكل فهمه للدين ويرى أولوية إرسائها داخل المجتمع والدولة.

بالإضافة إلى عامل الالتزام والمواظبة في ممارسة الشعائر التعبدية، والتفاني في إبراز مظاهر الالتزام على مستوى الأخلاق والسلوك في العلاقة مع الغير، إلا أن هذه المسألة تختلف من إسلامي إلى آخر، فهناك الملتزم والمواظب والمتهاون.

ويتبنى الإسلامي الدين كهوية أيديولوجية وكمرجعية حضارية يرجع إليها باستمرار لمعرفة مدى مطابقة التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[1] لهذه المرجعية فالإسلامي يطمح تحويل تدينه ومرجعيته الإسلامية وتطبيقه كمشروع سياسي واجتماعي ودعوي وتجسيده فعلياً، بمعنى أن الإسلامي يسعى إلى تغيير السلطة السياسية والمجتمع وباقي النسق الرمزي وفقاً لمعتقداته وقناعاته التي يراها قادرة على التغيير والإصلاح..[2].

## مفهوم الإسلاميين الإصلاحيين:

سنستعمل مصطلح التيار الإسلامي الإصلاحي أو الإسلاميين الإصلاحيين للتدليل على الإسلاميين المنضوين داخل حركة التوحيد والإصلاح، الذين تم إدماجهم داخل الحقل السياسي عبر وساطة الدكتور عبد الكريم الخطيب في إطار حزب العدالة والتنمية، وبذلك فإن استعمالنا لمصطلح الإسلاميين اختصاراً لا نقصد به أي تعميم أو خلط مع القوى الرافضة لمسار الإدماج؛

وقد تم ترجيح استعمال مفهوم الإسلاميين الإصلاحيين لعدة اعتبارات:

- التيار الإسلامي الإصلاحي، لأنه قبل الاندماج داخل الحقل السياسي المؤسساتي والعمل وفقاً لقواعد اللعبة السياسية، بخلاف بعض القوى الإسلامية التي لا يزال موقفها رافضاً للمشاركة السياسية كجماعة العدل والإحسان.
- هو ذو منحى سياسي إصلاحي راهن على الفعل السياسي السلمي المتدرج من داخل النظام السياسي القائم، وآمن بأن أنجع طريقة للتغيير السياسي يتمثل في إصلاحه من الداخل وليس بالاعتماد على منهج التغيير الجذري المعتمد على العنف والعمل السري؛

---

(1) فرنسوا بورجا: «**الإسلام السياسي: صوت الجنوب**»، ترجمة لورين زكري، ص41-42.

(2) رشيد مقتدر: «**الحركة الإسلامية وإشكالية المشاركة السياسية**»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في العلوم السياسية، جامعة الحسن الثاني للعلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء، 2001-2002، ص10.

- لتفادي الخلط والغموض الذي يحيط بمسار هذا التيار الإسلامي، فقد أدى إدماج التيار الحركي داخل اللعبة السياسية، إلى تطور علاقة حركة التوحيد والإصلاح بحزب العدالة والتنمية، مما طرح عدة إشكالات حول علاقة الحركة بالحزب، أو جدلية الحزبي والحركي أو السياسي والديني، فتعددت اجتهادات الباحثين حول هذا الإشكال، إذ اعتبر بعضهم أن التنظيم هو بنية واحدة برأسين يتحملان المسؤوليات نفسها، ولكن وفقاً لوظائف مختلفة[1]، مع التركيز على الحزب بدل الحركة؛

ويرى آخرون أن مجال عمل الحزب هو الفعل السياسي اليومي، في حين أن ميدان عمل الحركة هو الفعل التربوي والدعوي، فلكل مجال عمله، وهو طرح يلتقي مع وجهة النظر الرسمية للفاعل الإسلامي الحركي، بينما اعتبر بعضهم الآخر الحزب كواجهة سياسية لمشروع حركة التوحيد والإصلاح؛

إن استعمال مصطلح التيار الإسلامي الإصلاحي، هو إقرار بوحدة المشروع السياسي الذي احتضنته الحركة ودعمته إلى مرحلة حزب سياسي قائم الذات، وهو ما أفرز لنا إشكالات جديدة استلزمت إعادة تحديد علاقة الحزب بالحركة كرهان أبرزته الممارسة السياسية؛

## الأيديولوجيا الإسلامية والدين

الأيديولوجيا نسق من الدلالات المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي المشروع (légitime) تهدف إلى تحديد وظيفته وحدوده، وتنتظم كل أيديولوجية في شكل مجموعة من التصورات الفكرية والمبادئ السامية أو القيم العليا، كالمساواة والعدل والحرية مما يسمح بالتمييز بجلاء بين ما هو خير وما هو شر، والأيديولوجيات ليست مجرد موضوعات بدون روابط داخلية، ولكنها تستمد أسسها من تركيبة منظمة لها تماسكها المنطقي الخاص[2].

---

(1) Khadija Mohsen-Finan et Malika Zeghal: *Les islamistes dans la compétition politique, le cas du Parti de la Justice et du Développement au Maroc.* Revue française de science politique, février 2006, N 1, volume 56, Presses de Sciences Po, p 99.

(2) Pierre Ansart: *Les idéologies politiques*, PUF, 1974, pp 17-19.

ويمكن للأيديولوجيا أن ترتكز على عقائد ومرجعيات دينية، تشكل إطاراً لبنيتها الفكرية ومشاريعها السياسية؛ فهناك من ينظر إلى القوى السياسية الإسلامية كجماعات دينية تجسد ماهية الدين وتسعى إلى تطبيقه على الواقع، وهناك من يعتبرها اجتهاداً معيناً في النظر إلى الدين وكيفية فهمه وطريقة تنزيله؛ وتوجد ثلاثة نماذج تجلي علاقة الدين بالأيديولوجيا:

- النموذج الأول يعتبر أن الدين أيديولوجيا، فكما أن هناك أيديولوجيا سياسية هناك أيديولوجيا دينية أو أخلاقية، وهي وجهة نظر تنهل من النظرية الماركسية للأيديولوجيا(1)، ومع الماركسية نلمس التحليل الأيديولوجي للدين وفقاً للمقولة المعروفة «الدين أفيون الشعوب»، حيث تعتبره شكلاً من أشكال الأيديولوجيا، المنتجة من طرف الطبقات الاجتماعية للسيطرة على الشعب وتخديره.
- النموذج الثاني لا يعتبر الدين أيديولوجيا، وإنما هو نوع من «اليوتوبيا» وفقاً لمنظور «مانهايم»، فهي ركيزة للطبقات الحاكمة للمجتمع كما هو ملاذ للطبقات المستضعفة(2)، وبالمقابل هناك من يتحدث عن ديانات أيديولوجية صالحة للجميع وترتبط بالمجتمعات المعاصرة، وتتسم بالسمو والتعالي والاعتقاد يتجاوز حدود المعرفة، والمقدس يتجاوز فيها حدود العقل، فالأيديولوجيات ديانات تتجاوز العقل(3).
- النموذج الثالث يرفض الطرحين السابقين ويعتبر الدين وحياً إلهياً، يشتمل مجموعة من التعاليم والمعتقدات والشعائر التعبدية، التي تعبر عن السمو والتعالي والخلاص، وتسعى لتوجيه الإنسان في دنياه وتخليصه في آخرته، ولا يقر هذا الطرح بواقع التمييز بين هذه المفاهيم، بقدر ما يركز على وسائل خلاص الأفراد والمجتمعات في الدنيا والآخرة؛

---

(1) Louis Althusser: "Idéologie et appareils idéologiques d'État", in *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976, p 74.

(2) B. Étienne: "Problèmes de la recherche islamologique au Maroc", in *Islam et politique au Maghreb*, CNRS, 1981, pp 202-203.

(3) Jean-William Lapierre: "Qu'est-ce qu'une idéologie?", in *Les idéologies dans le monde actuel*, D.D.B., pp 21-23.

ويرتكز الفكر الديني على مجموعة من الأسس المسماة مسلمات، فسنده ومصدر إلهامه هو الوحي المنزل من عند الله، وهو ما تقدمه الكتب السماوية كحقائق أزلية تتميز بالبداهة والإطلاقية.

كما يعتمد الدين على الإيمان بالخالق كاعتقاد قلبي يتسم بالفطرة والبداهة، كما أن الدين عقيدة وشريعة، والبعد العملي فيه لا يمكن فصله أو تمييزه عن البعد النظري المرتبط بالتعاليم السماوية والشعائر التعبدية، وبذلك فإن ربط القيم بالدين والضوابط السلوكية والقواعد صفة تنظم علاقة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره من البشر.

### فما هي علاقة الأيديولوجيا بالدين؟

الأيديولوجيا السياسية هي دين زمني، في حين أن الأديان هي مذاهب كبرى للخلاص، وتتعارض مع الأيديولوجيات السياسية من حيث الطبيعة والموضوع والهدف؛

والأيديولوجيا وضعية الطابع نسبية قابلة للخطأ وتحتمل التغيير، بينما الدين ذو طابع رباني سماوي إلهي المصدر.

أما الموضوع المميز للدين فهو اهتمامه بالعالم الأخروي، إلا أن هذا الحكم أكثر انطباقاً على الديانة المسيحية، بينما نجد في الديانة الإسلامية اهتماماً بقضايا الدين والعقيدة، وتشريعات خاصة بقضايا الإنسان والمجتمع، وهو ما يجعل من الإسلام عقيدة وشريعة سنت تعاليم لتنظيم علاقة الإنسان بخالقه، وتشريعات تنظم مختلف مناحي حياة الإنسان وفي علاقته مع بني جنسه داخل مجتمعاته، بينما تنحصر الإيديويوجيا على وضع تصورات دنيوية للإنسان داخل مجتمعه في ميدان الاجتماع والثقافة والسياسة، كما أن الأديان تستعمل دون أن تدخل في تناقض منطقي مع مسلماتها، فالدين يستمد أسسه من الوحي كمصدر مختلف للمعرفة، ويأخذ كأمر نهائي ومطلق غير قابل للتجاوز أو التشكيك[1]؛

---

(1) حول هذا الموضوع انظر: **الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الطبعة الأولى حزيران/ يونيو 1990.

أما الأيديولوجيا فرغم تكونها من كتلة من الحقائق، فإن التناقض بين أسسها الفكرية والمنطقية والواقع الاجتماعي يطرح باستمرار، وهو ما يعني أن الأيديولوجيات هي أقل انسجاماً وعقلانية من الأديان، فالأديان بداهيات تنبثق من مسلماتها في حين أن الأيديولوجيات السياسية لا تنسجم بالضرورة مع منهجيتها، والأسس التي تستند إليها، لأنها تتطور حسب تحول الظروف واختلاف السياقات؛

وقد تلقى الأيديولوجيا انتشاراً كبيراً، ليس نتيجة لصلابتها وقوتها الفكرية ومطابقتها للواقع، وإنما اعتماداً على السلطة الكاريزمية للقائد[1]، فالعديد من المتعاطفين معه أو المؤمنين برسالته لهم شعور يقيني بأن ما يقوله هو الحق، سواء كان صحيحاً أو خاطئاً، فالكاريزمية تكون مصحوبة بكون القائد معصوماً من الخطأ وينطبق الشيء نفسه على الأيديولوجية التي يروجها.

## الأيديولوجيا الإسلامية الإصلاحية في محك العمل السياسي

لم تحتل السياسة سوى حيزاً محدوداً في بدايات التنظيرات الأيديولوجية والفكرية للإسلاميين، التي اتسمت بطغيان الهم الديني الدعوي والتربوي والاجتماعي على حساب السياسي، الذي لم يكن قد تشكل الوعي بأهميته إلا في مرحلة لاحقة، بيد أن مجال فعل الحركات الإسلامية لا ينحصر فقط في نطاق الحقل الدعوي، بل يمتد إلى السياسي الذي يحضر داخل تمثلاتهم الأيديولوجية والفكرية، إلا أنه ظل مسكوناً بهواجس أخرى تتعدى حدود تمثّلها للسياسي إلى مستوى تملكه وتحويره، وفقاً لمنطلقات مرجعية جديدة في قراءتها للإسلام.

إن استجلاء أطروحات العمل السياسي يطرح إشكالية الاختلاف حول رهاناته عند مختلف القوى الإسلامية الحركية والسلفية المعتدلة أو الغير المهيكلة، أو السلفية التكفيرية أو السلفية الداعية للعنف، فتعدد مكونات الحقل الإسلامي، ولد تنوعاً في المواقف والتأويلات حول العمل السياسي، وهو ما حدا بنا إلى اقتراح

---

(1) Max Weber: *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959, pp 113-114.

ثلاثة نماذج معرفية النموذج الأول محرم للعمل السياسي، والثاني متشكك في شرعيته ومعتزل له، والنموذج الأخير مدافع عن ضرورة العمل السياسي وقاعدة المشاركة السياسية.

النموذج الأول محرم للعمل السياسي ورافض له، وهو لا يجوز المشاركة السياسية داخل المؤسسات السياسية للدولة كالحكومة والبرلمان والمجالس المنتخبة التي يعتبرها وضعية؛

النموذج الثاني متشكك من العمل السياسي ومرتاب من جدوى القيام به، ويعده مندرجاً ضمن باب الشبهات التي يحث الشرع على تفاديها، وهو ما يعكس نظرة دونية للعمل السياسي، تعتبره ميداناً للمناورة والمكر والخديعة؛ فهو موقف غير محرم للعمل السياسي إلا أنه يرتئي ترك السياسة لأصحابها، والتفرغ لقضايا الدعوة والعبادة والعلم، خوفاً من السقوط في المعصيات والفتن والتعرض للنكبات والمحن؛

أما النموذج الثالث فيقر بشرعية العمل السياسي ويعتبره ضرورة لا تناقض أصل الدين، بل هو استمرارية للدعوة إلى الله والقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوسائل سياسية ودعوية أكثر فعالية، ويؤمن بضرورة المشاركة السياسية كوسيلة سلمية للتغيير والإصلاح باعتماد وسائل الدولة والعمل تحت مراقبتها وإشرافها؛

ويتضمن النموذج المقر بشرعية العمل السياسي اختلافات في المواقف من المشاركة السياسية بين من يقرها ويدافع عنها ومن يرفضها، فالاختلاف بين جماعة العدل والإحسان الرافضة للمشاركة السياسية وباقي الإسلاميين المقرين بها (حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح، الحركة من أجل الأمة، البديل الحضاري)، يعزى لعوامل أيديولوجية ومواقف سياسية من النظام الحاكم أكثر منه خلافات عقدية أو دينية حول شرعية العمل السياسي.

وقد تميزت علاقة الإسلاميين بأنظمة الحكم في العالم العربي الإسلامي، بنوع من عدم الوضوح وانتفاء الثقة بين الطرفين، نظراً إلى تضافر عدة عوامل ذاتية وموضوعية أسهمت في توتر العلاقة بينهما، التي مرت من مرحلة المواجهة التي

اتسمت باحتكار نخب معينة للحكم والسلطة، وانتهاج سياسة إقصاء لباقي القوى السياسية والاجتماعية وتهميشها، فتمخض عن ذلك ردود فعل ساخطة انقسمت إلى معارضة سلمية لهذه السلوكات ورفض لها، ومعارضة تبنت المشروع الثوري هدف إلى تقويض أنظمة الحكم وإرساء أخرى بديلة؛ وقد تم التخلي عن هذا النهج والولوج لمرحلة جديدة تميزت بإقرار التعايش والتوافق على إدماج الفاعل الإسلامي، الذي أقر بقواعد اللعبة السياسية داخل النظام السياسي الذي بدأ يتسع لمعارضيه.

تعزى الدوافع التي أغرت الإسلاميين باعتماد المنهج الثوري إلى تأثرهم بالمشروع الثوري لسيد قطب، الداعي إلى التغيير من القمة باستعمال العنف للوصول إلى الحكم وامتلاك وسائل الغلبة لتطبيق النموذج الإسلامي المنشود؛ لقد تم تغليب المنطق الحماسي المندفع وتميزت سلوكيات الإسلاميين بالتسرع، دون التوفر على مشروع سياسي واضح كانت ميزته إغراقه في الطوباويات، وانتفاء منهج الأخذ بالأسباب وعدم إدراك موازين القوى؛

ونجم عن فشل الإسلاميين في الوصول إلى الحكم في العالم العربي الإسلامي - باستثناءات محدودة - إلى إقدام تيار واسع منهم على مراجعات أيديولوجية وسياسية، اعترفت بنسبية طروحاتهم بدل إطلاقيتها، وتخلت عن الاختيار الصدامي القائم على السرية واعتماد العنف في مواجهة أنظمة الحكم، وثم الاقتناع بصعوبة إخراج الأمة من كبواتها بالاعتماد على الاجتهادات السياسية لطرف واحد؛ بل إن البحث عن مرجعية أيديولوجية وسياسية تقطع مع المشروع الأيديولوجي الثوري، فسح المجال لإعمال آلية النقد الذاتي وإعادة تقييم تجربة حركة الشبيبة الإسلامية، مما شكل حافزاً لإقرار عدة مراجعات فكرية وسياسية، أفضت إلى تحولهم إلى ما سميانه بالإسلاميين الإصلاحيين ذوي التوجهات المعتدلة.

بل إن طبيعة المرحلة تستلزم تضافر جهود كافة الأطراف السياسية والاجتماعية، وبالمقابل تم اعتماد الاختيار التدرجي السلمي المقر بالديمقراطية والتعددية والمشاركة السياسية وحق الاختلاف، ونبذ أسلوب العنف والعمل خارج المشروعية القانونية، مما سهل من عملية إدماج الإسلاميين وتأسيس علاقة جديدة بينهم وبين السلطة السياسية؛

لقد استلزمت التحولات البنيوية والفكرية التي شهدها التيار الإسلامي الإصلاحي، بداية إرسائه لنظرة إيجابية مرنة اتجاه نظام الحكم والدولة والسياسة، شكلت تطوراً في مواقفه المقرة بالعمل السياسي، على أساس اعتراف السلطة السياسية بحق الإسلاميين بالدخول إلى المجال العمومي.

إن اعتماد منهج التغيير الحضاري الذي يعتبر جوهر العمل الإسلامي فعلاً إصلاحياً، ينبذ العنف والتطرف وسيلةً لحل الصراعات الاجتماعية والسياسية، قد شكل قطيعة مرجعية مع منهج التغيير السياسي الثوري؛ فأسهم عدد من رموز الحركة الإسلامية ومثقفيها على إعادة تجديد رؤيتها لطبيعة الأزمة التي تعترض الأمة وسبل حلها؛

إن تعدد كتاباته هذا التيار يفسر تنوع المصادر الأيديولوجية التي حددت مساره الفكري والسياسي، وأكدت نسبية الطروحات والمقولات التي يتبناه التنظيم، المتميز بغياب الأحادية التنظيرية التي تزكي مشيخة الزعيم الكاريزماتي الملهم، مما شجع هذا التيار على تطوير رؤاه وتصوراته وإنضاجها، بقبول النقد والإسهام في تقويم المسارات وتجديد المنطلقات والمفاهيم، إلا أن المأزق الذي واجهه هو التعدد إلى درجة الاختلاف، وعدم التوحيد في المرتكزات التي تحكم مرجعيات الحركة، الشيء الذي أثر في بعض القيم والتصورات التي يبتغي هذا التيار بثها والترويج لها.

استندت التنظيرات الفكرية للحركة والحزب إلى المنهج الحضاري والثقافي كآلية تفسيرية، تقر بأولوية العامل الديني والثقافي والسياسي في الفهم والتأويل، وهو ما طبع المرجعية الفكرية والأيديولوجية بمرونة فسرت بتعدد المصادر الفكرية والشرعية المعتمد على رؤية مقاصدية تنم عن وعي بطبيعة الإشكالية التي يتخبط بها المجتمع، وإدراك لموازين القوى الاجتماعية والسياسية؛ فبلور لنا تعدداً في الاجتهادات والتأويلات وتبايناً في القراءات والتحليلات، أوجدتنا أمام ثلاثة مشاريع متباينة:

- المشروع الداعي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية كمنهج للحكم، وما يستتبعه من إبطال للقوانين الوضعية واعتماد لاقتصاديات إسلامية وتطبيق للحدود الشرعية،

وقد أفضى إخفاق هذا النموذج في الوصول إلى توافق سياسي وأيديولوجي مع السلطة السياسية، ودخوله في مواجهات مع بعض الأنظمة القومية إلى اعتقالات وتضييقات على الإسلاميين والتنكيل بهم في السجون والمعتقلات إلى ولادة ردود فعل أنتجت مشروع أيديولوجي ثوري؛

- المشروع الثوري الإسلامي الحركي المكفر للحكام والمجتمعات أو لكليهما، والمعتنق لمفهوم الحاكمية والمبيح لاستعمال العنف كأساس للتغيير، بعد اقتناعه باستحالة القيام به عبر الطرق السلمية، وهو ما تبنته جماعة الجهاد الإسلامي والتكفير والهجرة وغيرها، مما شكل تراجعاً في أي إمكانية لإدماج هذه القوى داخل أنظمة سياسية لم تكن مستعدة لتقبل المعارضة واحتوائها في تلك الفترة، الشيء الذي ضيع فرص كبيرة لتثبيت الاستقرار السياسي وتطوير الممارسة السياسية، وهناك المشروع الثوري المعتنق من طرف السلفية الجهادية وهو ذو توجه سلفي تكفيري يدعو إلى العنف؛ ويمثل هذا التوجه تنظيم القاعدة بزعامة أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وغيرها. . .

  يعكس هذا المشروع توجهاً راديكالياً يقطع مع المجتمع والسلطة والسياسة، فيعتبر السياسة حرام وكل من يمارسها كافر أو مرتد، والحل الذي يقترحه هذا النموذج هو الخروج على الحكام ومحاربتهم على أساس أن التخلص منهم سيحل المشكلة، ثم هجر السياسة الوضعية ومؤسساتها، والقطع مع مفاهيمها المغلوطة والمستوردة، وإرساء دولة تطبق إسلاماً نصوصياً.

- وهناك المشروع الداعي إلى الأسلمة حيث أرسى قطيعة مع الفكر الثوري، وأقر عدة مراجعات مرجعية وفكرية، نبذت العنف والسرية واعتبرت المشاركة السياسية في المجال العام ذو أولوية تعتمد العمل السلمي التدرجي كأساس للإصلاح والتغيير؛

ينهل الإسلاميون الإصلاحيون من السلفية العلمية كمرجعية عقدية، وتستمد مرجعيتها التربوية وأسلوبها الدعوي من جماعة الإخوان المسلمين، وهو ما تتقاسم فيه مع العديد من التيارات الإسلامية، بحكم تشبعها من الكتابات التربوية والدعوية لمؤسسها الأستاذ حسن البنا، وتأثرها بباقي أدبيات الإخوان المسلمين التربوية، أو

بعض المتأخرين الذين طوروا رؤية الإخوان المسلمين التربوية والدعوية خاصة كتابات محمد أحمد الراشد.

كما اعتنق التيار الإسلامي الإصلاحي اجتهادات فكرية خارج المدرسة الإخوانية، وخاصة إسهامات مالك بن نبي وعلال الفاسي والدكتور حسن الترابي والشيخ راشد الغنوشي، لوضع بنية فكرية أيديولوجية بديلة تخرجهم من إكراهات المرجعية الإسلامية الثورية، التي ظلت مهيمنة على الفضاء الثقافي والأيديولوجي، كما تطعيمها باجتهادات العديد من أبناء الحركة كالدكتور أحمد الريسوني وفريد الأنصاري والعثماني ويتيم وغيرهم...

إلا أن القطيعة المرجعية التي أرساها الإسلاميون، لا تنفي تأثرها بالجانب الدعوي والتربوي المشرقي الذي لازال حاضراً، بينما تمكن الإسلاميون من تحقيق الاستقلالية على الصعيد الأيديولوجي والفكري والسياسي وإنضاج تجربتهم السياسية، مما عكس تطوراً في علاقة الإسلاميين مع الحكم وتفعيلاً لمسلسل الإدماج رغم الصعوبات والعوائق التي تعتريه؛

لقد اجتاز التيار الإسلامي الإصلاحي المراحل الآتية:

- المرحلة الأولى امتدت من سنة 1979 إلى 1986 وشكلت فترة بلورة رؤية جديدة تقطع مع تجربة الشبيبة الإسلامية الثورية، والتخلص من تأثيراتها النفسية والسياسية، فتم الانفصال التنظيمي عن الحركة الأم بفعل قرار سياسي، ومحاولات إحداث تنظيم جديد بهياكل وأجهزة مستقلة؛

عجز هذا التيار خلال هذه المرحلة من تجاوز نظرية العمل الثوري الموروثة عن الشبيبة الإسلامية، أعقب ذلك تشكل وعي جديد بفشل أسلوب مقارعة النظام والصدام معه، والاقتناع بضرورة المراجعات على أساس التعايش مع النظام والعمل من داخله كبوابة للإصلاح، فاعتبرت أن الدولة الإسلامية قائمة، وأن المواجهة مع النظام كان بفعل إسقاط متسرع لما شهده المشرق العربي من صراع مرير مع أنظمة الحكم والقوى الإسلامية، لم يعشه الإسلاميون في المغرب، فالبنية المرجعية والأيديولوجية للنظام لا تتعارض مع الدين، في محاولة

الإسلاميين تصحيح الصورة النمطية السلبية السائدة عنهم، في حين لم تنظر السلطة إلى الإسلاميين كقوة سياسية واجتماعية متجانسة بل كجمعيات متشرذمة، كان موقف النظام متشككاً من مبادرات الإسلاميين نحو الاندماج إلى حين التأكد من حسن نواياهم؛

- المرحلة الثانية ابتدأت من سنة 1986 - 1996 وقد تمخض عنها الاقتناع بمسألتين أساسيتين، أولاً نبذ السرية والعمل في ظل العلنية، وثانياً الإيمان بفكرة المشاركة السياسية وبداية الإنتاج الفكري والسياسي والشرعي المدعم لها؛

فأرسى الإسلاميون استراتيجية لإقناع الآخرين بمبدأ المشاركة السياسية كخيار يحظى بالأولوية، وقد تخلل هذه الفترة البحث عن المشروعية القانونية كوسيلة للمشاركة في اللعبة السياسية، فتمت محاولة تأسيس حزب «التجديد الوطني» و«الوحدة والتنمية» رفضت من طرف النظام، ففهمت قيادة الحركة بأن طبيعة المشكل سياسية صرفة، تأخذ المسلك القانوني كذريعة للرفض والاحتجاج، فتم المرور إلى الصيغة الثانية التي تنص على الالتحاق بحزب سياسي قائم، لإدراكهم بأن دوافع هذا الرفض سياسية وليست قانونية؛ وقد قسمنا هذه المرحلة إلى فترتين:

  - الفترة الممتدة من سنة 1986 - 1992: شكلت مرحلة صياغة إنتاج أيديولوجي وسياسي شرعي، يبرر الجدوى من العمل السياسي وأهمية المشاركة السياسية، والموقف من التعددية الحزبية والسياسية، فصدرت عدة وثائق حركية كالرؤية السياسية ووثيقة المشاركة السياسية...
  - الفترة المتراوحة بين سنة 1992 - 1996: تم الانتقال من نظرية العمل وترسيخ القناعات والأفكار، إلى البحث عن الامتداد العملي لها، فتضاعف الاحتكاك المباشر بالنظام، فتأسست تجربة عملية في كيفية التعامل مع أجهزة الدولة، وبداية المفاوضات الغير المباشرة معها حول شروط الدخول للعمل السياسي المؤسساتي عبر أحزاب سياسية قائمة، وقد تميزت هذه المرحلة باستحضار بعد الشرعية السياسية؛ فتمت المفاوضات مع عدة أحزاب كللت بالموافقة على التحاق الإسلاميين بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية بزعامة الدكتور الخطيب؛

وقد شكلت هذه الفترة مرحلة صعبة في مسار بحث الإسلاميين عن الشرعية السياسية حتى تنسجم مع المشروعية القانونية، وبث الإسلاميون خلال هذه التجربة عدة رسائل سياسية تطمينية، في محاولة منهم التعبير عن حسن نواياهم ونبذهم للعنف والسرية، وقد تلازمت هذه المرحلة مع التأثيرات السلبية التجربة الجزائرية في إدماج الإسلاميين.

- المرحلة الثالثة تمحورت ما بين سنة 1997 إلى 2003 شكلت بدية الاندماج السياسي للإسلاميين داخل الحقل العمومي والاحتكاك بباقي الفاعلين السياسيين الرسميين، فتم الانتقال من مجال الأيديولوجيا والتفكير إلى ممارسة السياسة من بوابتها الرسمية بعد الدخول إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية؛

فتمت إعادة صياغة وثائق الحزب وتصوراته، كما فتحت فروع جديدة له في باقي العمالات والأقاليم، أما على الصعيد الحركي فتم السير قدماً في تفعيل المرحلة الانتقالية الاندماجية بين حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، في إطار حركة التوحيد والإصلاح خلال الفترة الممتدة بين 1996 إلى 1998؛

وقد شكل دخول الإسلاميين لحزب الدكتور الخطيب، بعد اقتناع الحركة بضرورة المشاركة السياسية كرهان استراتيجي، لم يعد هناك أي خلاف حوله كما كان الشأن في الأول، فقد أصبحت المشاركة مسألة بداهية أتبث الواقع مدى نجاعتها في تقوية النفوذ السياسي للإسلاميين، وهو ما نجم عنه تبني الحركة لمشروع الحزب السياسي الشيء الذي خلف ثنائية تنظيمية ضمت الحركة والحزب، إلا أن تقلبات السياسة وحساباتها وصراعاتها، اضطر الحركة إلى وضع مسافة بينها وبين الحزب، لتفادي التهم التي وجهت إليها باستغلال الدين في السياسة؛

فطرح مبدأ الفصل بين الحركة والحزب إلا أن واقع التداخل في القيادات المشتركة والمشروع، وهو ما استلزم التفكير في تعويض مبدأ الفصل بمبدأ التمايز في الوظائف والاختصاصات، الذي أملته الظروف السياسية وموازين القوى السياسية والاجتماعية، إلا أن مشكل التمايز ظل لصيقاً أكثر بالحزب والحركة، في حين لم يطرح هذا التمييز سياسياً على صعيد الحركة في علاقتها بالنقابة، أو المنظمات النسائية والطلابية، وهو ما أفضى إلى اقتراح ما سمي بالشراكة الاستراتيجية بين

الحركة والحزب، على أساس وحدة المشروع والأهداف مع اختلاف في طبيعة التخصصات؛

فالأطروحات النظرية من اختصاص الحركة، والحزب آلية لاختبار مدى نجاعة هذه الأطروحات، وإمكانية بلورتها في قوالب سياسية عبر حزب العدالة والتنمية، فاضطلع هذا الأخير بالفعل السياسي اليومي ومناقشة السياسات الحكومية ونقدها، بينما اضطلعت حركة التوحيد والإصلاح أكثر بالجوانب التربوية والدعوية والتأطيرية، إلى جانب الاهتمام بالسياسة، دون أن يعني ذلك تتبع تقلبات السياسة اليومية التي هي من اختصاص الحزب وهو ما ينظر إليه سلباً من طرف النظام؛

لقد مكن الإدماج السياسي للإسلاميين من إنضاج طروحاتهم وتطوير تصوراتهم حول قضايا السياسة والحكم، بالاحتكاك مع السلطة وباقي الفاعلين السياسيين، والنظر إلى العمل السياسي كمجال يستلزم الاحترافية، والتخصص في عرض المشاكل وتدبير السياسات العامة، فكان من نتائج هذا المسلسل الاستيعابي تمكين الإسلاميين من فهم منطق الدولة والسياسة كما هي لا كما يجب أن تكون، والعمل على اكتساب الخبرات عبر الممارسة السياسية بشكل يساعد على تقريب المشروع الحركي الإسلامي من خلال المعارك الانتخابية والسياسية.

## مخاض الإدماج السياسي للإسلاميين: الإشكالات والعوائق

تمكن النظام في البداية من إدماج المعارضة السياسية الاشتراكية من خلال ما سمي «بالتناوب التوافقي»، فالاعتماد على الشرعية النضالية لليسار كانت محكومة بضرورة تمرير سياسات اجتماعية واقتصادية مؤلمة، تكبد اليسار تبعاتها الاجتماعية والسياسية، مما أضعف من مكانة المعارضة التاريخية وأظهرها بمثابة المنفذ لمشاريع تتناقض جذرياً مع هويتها الأيديولوجية، فتحمل المعارضة للمسؤولية الحكومية وإن أسهم في تقوية مواردها وتوسيع نفوذها، فإنه أضعف من تجذرها الشعبي، بحكم إكراهات المسؤولية الحكومية وضيق هوامش المناورة.

إلا أن سياق إدماج الإسلاميين تم وفقاً لدينامية تعكس رغبة النظام في ضبط

طريقة إدماجهم، دون أن يخل ذلك بالتوازنات الماكرو سياسية، وبين سعي الدكتور الخطيب في إدماجهم التدريجي حتى يتفادى الظهور بمثابة العاجز عن احتواء الإسلاميين داخل حزبه، وهو ما فسر قراره بعدم المشاركة في الانتخابات الجماعية لسنة 1997، إلا أن تطور علاقة الخطيب بالإسلاميين ونمو التجربة السياسية بشكل تدريجي ساهم في خوض الحزب للاستحقاقات التشريعية لـ 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997 التي شكلت بداية الوجود الفعلي للإسلاميين داخل معترك العمل السياسي؛

لقد أجريت هذه الاستحقاقات التشريعية في ظل جو سياسي شاعت فيه ثقافة التوافق والتراضي، بين المؤسسة الملكية وأحزاب الحركة الوطنية، في إطار ترتيبات التناوب الهادفة إلى التغيير السياسي في ظل النظام القائم، من أجل دعم المؤسسة الملكية على اجتياز فترة الاستخلاف ولرغبة الملك في طمأنة الممولين الماليين الدوليين؛

واتسمت هذه الاستحقاقات بتقارب النتائج الانتخابية، بين المعارضة وأحزاب الأغلبية، وعكست خريطة سياسية مبلقنة، فشكلت المعارضة لأول مرة حكومة قادتها الكتلة بتحالف مع بعض أحزاب الوسط بزعامة عبد الرحمن اليوسفي؛

شهد منتصف التسعينيات الانطلاقة التأسيسية لتجربة الإدماج السياسي لبعض القوى الإسلامية داخل نظام الحكم بالمغرب، فلجأ الإسلاميون إلى تأسيس حزب سياسي إسلامي، إلا أن رفض النظام السياسي لطلبهم فهم منه أن المسألة ترتبط بإشكالية الشرعية السياسية وليس المشروعية القانونية، مما أعاق التوصل إلى تسوية سياسية بين الإسلاميين الإصلاحيين والمؤسسة الملكية، فأدت قناعة الإسلاميين ووعيهم بأن مشكل رفض تأسيس حزب إسلامي بالمغرب هو سياسي المنزع وليس قانوني الطبيعة، إلى نهج استراتيجية البحث على الاندماج في حزب سياسي قائم، وهو ما سهل عملية إدماجهم السياسي، لينتقل الإسلاميون لفتح باب المصالحة السياسية مع النظام، فكانت البداية الرسمية للدخول لممارسة العمل السياسي المؤسساتي؛

وأدى تفعيل وثيرة الحراك السياسي مع بداية ما كان يسمى مسلسل التناوب

التوافقي، إلى إدماج المعارضة اليسارية، الشيء الذي شجع على الدفع بإدماج الإسلاميين، والحد من تفاقم الشكوك من فشل هذه العملية، التي كانت متأثرة بالمناخ الدولي والمغاربي المرتاب من نوايا الإسلاميين ومواقفهم الحقيقية من الديمقراطية والمشاركة السياسية، كما استفاد الإسلاميون من فترة انتقال الملك محمد السادس إلى الحكم كظرف موضوعي، بناءً على ما سبق نستخلص النتائج الآتية:

- إن الموقف من إدماج الإسلاميين داخل اللعبة السياسية ليس موحداً، بل هو موقف يتباين بتباين الأنظمة السياسية، وطبيعة مرجعياتها واختياراتها السياسية والأيديولوجية، ومدى تهديد الإسلاميين لمصالح القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتنفذة فيها.
- إن الإسلاميين ليسوا جسماً أيديولوجياً موحداً، فبالرغم من وحدة المرجعية والمنطلقات التي ينهلون منها، نجد تأويلات وتفسيرات مختلفة لها، الشيء الذي أفضى إلى نشأة قوى إسلامية ذات مرجعيات وتصورات خاصة وتنظيمات مستقلة؛ بل إن الجسم الإسلامي الحركي ينقسم بدوره نتيجة للخلاف السياسي والتباين الأيديولوجي، إلى من يقبلون الدخول إلى اللعبة السياسية والمشاركة السياسية داخل المجال العام، ومن يرفض الولوج إليه إلا بشروط معينة، ومن يفضل اعتزال العمل السياسي جملة وتفصيلا، وتيارات لا تؤمن بالعمل السياسي كوسيلة للتغيير والإصلاح، وتقترح بدل ذلك اللجوء إلى العنف المسلح كوسيلة للتغيير؛
- إن مواقف الأنظمة السياسية من إدماج الإسلاميين اقتضت تعدداً في الاستراتيجيات، وتنوعاً في كيفية التعامل، واختلافاً في التكتيكات، وهو ما يؤكد وجود سياسات في التعامل مع الإسلاميين وليس سياسة واحدة، وقد تجسد هذا المسار في ثلاثة استراتيجيات إدماجية:

  هناك الاستراتيجية الإدماجية المنفتحة التي تمكنت من اتخاذ قرار السماح بإدماج الإسلاميين داخل المجال العام، متحملة النتائج الكاملة لتبعات قراراتها.

  وهناك الاستراتيجية الإدماجية المترددة، والتي تتأرجح ما بين السعي لتحقيق الإدماج التخوف من فشل هذا الاختيار، سمة هذه الاستراتيجية عدم القدرة على الحسم في كيفية التعامل السياسي مع الإسلاميين، فهي تريد الإقدام على اتخاذ

قرار الإدماج السياسي بكل جرأة، إلا أنها تظل متوجسة في الوقت نفسه من التداعيات السلبية لمثل هذه القرارات؛

ثم هناك الاستراتيجية الإقصائية التي ترفض التعامل مع الإسلاميين، عملاً بمقولة «ليس في القنافذ أملس»، فهي ترى في القوى الإسلامية بمختلف توجهاتها مجرد دعاة للاستيلاء على مقاليد السلطة، ونشر بذور التطرف والعنف والإقصاء داخل المجتمع، ومن ثمة فإن أي محاولة للتواصل السياسي معهم ستكون فاشلة.

أما استراتيجيات النظام في التعامل مع الإسلاميين، فنجملها في أربعة: استراتيجية الإدماج التدريجي، واستراتيجية التضييق والمحاصرة، استراتيجية التجاهل واللامبالاة، ثم استراتيجية الردع والتنكيل؛

هذا على المستوى النظري العام أما على صعيد واقع الممارسة، فيمكن لكل نظام أن يوظف استراتيجية الإدماج أو الاستيعاب تجاه القوى الإسلامية التي تقبل الإدماج، وبالمقابل يمكنه أن يتخذ استراتيجية التضييق والمحاصرة، أو استراتيجية التجاهل واللامبالاة أو استراتيجية الشدة والردع ضد التيارات الرافضة للاندماج أو القوى المتشددة.

وتنحصر الوظائف التي تقوم بها الانتخابات في المغرب وغيره من البلدان العربية، في العمل على إفراز نخب سياسية محلية ووطنية تحترف العمل السياسي وتسهل على النظام السياسي التعامل معها، وهي وظيفة تندرج ضمن الأدوار التقليدية للأحزاب السياسية، بينما يبقى أبرز دور للانتخابات هو تجليتها لمكانة الأحزاب السياسية لدى الجماهير، وتقييم حجم تمثيليتها الفعلية ومن ثمة قياس وزنها السياسي الحقيقي، كما تمكن أيضاً من معرفة وزن كل المشاركين في المنافسة السياسية القانونية؛

لقد اضطلع حزب العدالة والتنمية بدور الواجهة بين الحكم والإسلاميين، عبر واسطة المؤسسات القانونية، والعمل على تسويق نموذج للإسلاميين كتيار معتدل تم إدماجه داخل نظام الحكم، وهو ما يهدف إلى إعطاء الانطباع بأن غيره من القوى السياسية الإسلامية الرافضة للعمل السياسي ذات توجهات راديكالية؛

فمن بين المشاكل الغير المعلنة التي اعترت الفعل السياسي للإسلاميين داخل

المجال العام، أنه قد اصطدم بدون نية مسبقة أو تخطيط لمجال حساس، شكل طيلة هذه التجربة قلقاً متنامياً للمؤسسة الملكية كسلطة سياسية وإمارة المؤمنين كسلطة سياسية دينية، ذهب فيها الحزب أبعد مما هو مسموح به، بمنافسة الملك كأمير للمؤمنين في النهل من الشرعية السياسية الدينية، وإحراجها في أحيان عديدة من خلال مناداته أسلمة الاقتصاد-معارضة قانون السلفات الصغرى - مناهضة وجود الخمارات- تخليق المشهد التلفزي، كما أثار نفس النهج سخط النخب السياسية وامتعاضها التي اعتبرت الإسلاميين يمارسون نوعاً من الوصاية الأخلاقية والسياسية عليهم؛

وهي من الإشكالات والقضايا التي أفرزتها الممارسة السياسية، فشكلت هذه المرحلة للحزب والحركة مناسبة لإعادة تقييم مسارهم السياسي والدعوي، وضرورة احترامهم للتقسيم الذي يتماهي السياسي فيه بالديني على مستوى إمارة المؤمنين، وبالفصل بين السياسي والديني على صعيد باقي التشكيلات السياسية والاجتماعية، وقد تبلور ذلك في ما بعد بانتقال التيار الإسلامي من رفض أطروحة الفصل بين السياسي والديني إلى إقرار مبدأ التمايز بين السياسي والديني، وهو ما شكل نوعاً من التطور السياسي الذي أبرزته الممارسة السياسية وأنضجته.

ويعتبر التصور الملكي للحقل الديني شأناً ملكياً خالصاً، فالملك كأمير للمؤمنين هو القيم على الشأن الديني وتأويله والنهل من شرعيته واستعماله في السياسة، كما أنه الضامن لحرية ممارسة باقي الأديان الأخرى في إشارة إلى الديانة اليهودية، وهي المسألة التي لا يستطيع الإسلاميون الاضطلاع بها نظراً إلى نهلهم من المرجعية الإسلامية كهوية أيديولوجية، بينما تخول مكانة الملك وموقعه كأمير المؤمنين من تمثيل كل السكان المغاربة، الغالبية المسلمة منهم والأقلية اليهودية وضمان حقهم في ممارسة شعائرهم التعبدية.

إلا أن تفجيرات 16 أيار/ ماي 2003 بالدار البيضاء لم تفض إلى أي قطيعة في علاقة السلطة بالإسلاميين، بقدر ما اعتبرت عائقاً اعترى مسار الإدماج السياسي، نجم عنه أزمة لم تعمر سوى لفترة محدودة، فمفهوم القطيعة يقتضي التجميد في العلاقة المؤسساتية أو الحل المؤقت، بينما أبانت هذه التجربة عن أزمة سياسية

شهدت فترة احتقان كبير، وفعل ورد فعل وتلويح بالحل وليس الحل الفعلي، الذي أفضى إلى صياغة خطة جديدة في التعامل، وهو ما نجم عنه استجابة الإسلاميين لضغوطات السلطة في هذه الفترة العصيبة؛

اجتازت عملية إدماج الإسلاميين التدرجي داخل المجال العام بعد تفجيرات الدار البيضاء، أول أزمة سياسية أثرت على أدائه السياسي والتشريعي؛ فهي مرحلة حرجة في مسار الإسلاميين وكيفية تدبيرهم للأزمة التي اجتازوها، لم تخلو من ذكاء وتغليب للجانب البراغماتي، الذي عكس واقعية الإسلاميين وإدراكهم لموازين القوى، وما كانت تستلزمه المرحلة من مرونة وليونة، اقتضت تقديمهم لتنازلات سياسية، كان لها ثمناً سياسياً أثر على الصورة الخارجية للحزب، فكيفية حله لخلافاته الداخلية، كانت تدبر بكيفية تستحضر وجهة نظر السلطة وتحاول إرضائها، درءاً لأي تصعيد أو مواجهة محتملة، مما خلف ردود داخلية وخارجية، كتذمر بعض قواعد الحزب وقياداته لهذا النهج.

وهو ما طرح العديد من القضايا الأيديولوجية والسياسية التي ظلت عالقة، كتوضيح الخط السياسي للحزب، والحسم في العلاقة بين الحزبي والحركي أو السياسي والديني، وبسط المسألة الاقتصادية والاجتماعية وسبل الخروج من الأزمة التي تعيشها البلاد، التي تعد بمثابة امتحان للقوة الاقتراحية للمكون الإسلامي، وحسم تصوراته وتجلية مواقفه من الحداثة والديمقراطية وحق الاختلاف؛

لقد انتهج النظام استراتيجية التضييق على الإسلاميين سياسياً، والضغط عليهم معنوياً وإعلامياً خلال فترة الاحتقان، بغية التماهي مع الثوابت السياسية والاختيارات الدينية في محاولة لإعدادهم نفسياً وسياسياً لاستراتيجيته في الإدماج التدريجي، الرامية للتحجيم الممنهج تحسباً لأي مفاجآت ممكنة.

إن الوضعية السياسية التي وجد الإسلاميون أنفسها فيها، تعكس نوعاً من إكراهات الواقع السياسي وتناقضاته، فما السبيل إلى التوفيق بين المطالب المتناقضة، فقيادة الحزب باختيارها لنهج التحجيم الطوعي لمرشحيها خلال استحقاقات 2003 المحلية، كان اختياراً صعباً ومكلفاً انتخابياً وسياسياً وإعلامياً، فمن الأكيد أن صورة الحزب الخارجية تأثرت، كما أن طريقة تفاوض الحزب مع وزارة الداخلية أفرز

وجهات نظر رافضة للكيفية التي تمت بها، مادام خيار رفض مقترحات السلطة في تقنين حجم المشاركة عبر صيغة سياسية ممنهجة؛

ففي حالة رفض الإسلاميين للمطالب المتفاوض حولها مع السلطة على صعيد الملف الانتخابي، كان من الإمكان أن يولد ذلك حالة من المواجهة والاصطدام، ومناخاً من الاحتقان والتوتر بينهما مما قد يؤثر في طبيعة العلاقة بين الطرفين، ويدخل مسلسل الإدماج التدريجي في مأزق سياسي، قد يتحول إلى منزلق يحول المكاسب المكتسبة في هذه التجربة بالنسبة للطرفين السلطة والإسلاميين.

إن المكاسب التي ارتأت قيادة الحزب بحس براغماتي سياسي كسبها عبر مشاركة سياسية مقننة، أكثر واقعية من خيار المواجهة المفتوحة والاحتقان السياسي، الذي سيدخل مسار الإسلاميين في علاقتهم بالسلطة في المغرب إلى متاهات غير مضمونة العواقب، فكان قرار الموافقة على تحديد عدد الدوائر الانتخابية، التي سيترشح فيها الإسلاميون طوعياً بعد التوافق القبلي مع السلطة على ذلك.

ونجم عن المشاركة السياسية المكثفة للإسلاميين وإمكانية تحقيقهم لمكاسب انتخابية إيجابية، إلى خلق جو من القلق والترقب من الاستحقاقات المحلية، التي توطد علاقة النخبة السياسية المحلية والجماهير، مما سيمكن الإسلاميين من توسيع نفوذهم الاجتماعي والشعبي، الشيء الذي قد يخلق صعوبات للنظام إثر الإخلال بالتوازن المعمول به وتشكل تحدياً لباقي القوى السياسية.

لقد عرف انخراط الإسلاميين في العملية السياسية تحقيقهم لمزايا انتخابية جيدة، حيث ارتفع عدد ما حصلوا عليه من مقاعد من 14 خلال الاستحقاقات التشريعية 1997 إلى 42 مقعداً في استحقاقات أيلول/ شتنبر 2002، وصولاً إلى 46 مقعداً في الاستحقاقات التشريعية لـ 2007، مما خلف جواً من المنافسة الشرسة بين الإسلاميين كوافدين جدد، أصبحوا خلال فترة وجيزة من الأحزاب السياسية الكبرى، وبين القوى السياسية اليسارية التي أضحت ترى في الإسلاميين مهدداً لمصالحها وتحدياً لنفوذها السياسي؛

وهو ما أدخل العلاقة بين الطرفين في مواجهة غير مباشرة ترقبت تفجيرات 16 أيار/ ماي لتبرز بشكل جلي، فخلف ذلك حالة من الاحتقان والتوتر بين الإسلاميين

والسلطة السياسية، وبينهم وبين القوى الحداثية التي طالبت بحل حزب العدالة والتنمية أو الحركة، فمر الإسلاميون من وضعية سياسية صعبة، قدموا خلالها سلسلة من التنازلات التي مست بعض قياداتهم ورموزهم، تلبية لإرادة السلطة من أجل الحفاظ على وجودهم، هو كالتحجيم الطوعي لحجم المشاركة الانتخابية، تليين الخطاب السياسي وإضفاء الطابع الاعتدالي عليه، تهميش العناصر التنظيمية المتصلبة أيديولوجياً وسياسياً والقطع مع القوى الدينية والسياسية التي اعتبرت كمصدر للتشدد.

## تقييم الأداء السياسي للإسلاميين الإصلاحيين

لقد عرف الحقل السياسي إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي (التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية)، عبر وساطة حزب الدكتور عبد الكريم الخطيب، في إطار سعي الإسلاميين للمشاركة السياسية، وبحثهم عن مواقع سياسية واجتماعية ظلوا مقصيين عنها، ضمن نظام سياسي يضطلع فيه الملك بأدوار سياسية مركزية جعلت منه الفاعل السياسي الأول، بينما أنيطت بباقي الأحزاب السياسية أدوار سياسية ثانوية، حددت رهانهم في القرب من السلطة والتنافس على الوظائف السياسية التي تخولها لهم؛

وشكلت طريقة إدماج الإسلاميين وحجم مشاركتهم السياسية خلافاً بين النظام، الذي كان يريدها مقننة بشكل لا يؤثر في طريقة اشتغاله، وبين الإسلاميين الذين طمحوا إلى توسيعها بكيفية تساعدهم على التجدر الاجتماعي والشعبي وتبرزهم كقوة سياسية كبيرة، وهي من أهم المشاكل التي اعترضت علاقة النظام بالإسلاميين؛

لقد تميز البرنامج الانتخابي للإسلاميين لسنة 1997 بتجنبه الخوض في إشكالايات مستعصية كتطبيق الشريعة، والاختلاط بين الذكور والإناث، وتطبيق الحدود والدعوة إلى إقرار الدولة الإسلامية، مقابل الوجود المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية الإسلامية، مع التركيز على تطبيق الطابع الإسلامي الذي ينص عليه الدستور، وهو ما يفسر رهان الإسلاميين على استراتيجية الأسلمة، من داخل القواعد المؤطرة للعمل السياسي في محاولة لتحييد أي دعاوى قد تتهمهم بالخروج عن الثوابت السياسية؛

وحاول البرنامج الانتخابي التوفيق بين المطالب الكلاسيكية التي اعتمدتها كافة الأحزاب في برامجها الانتخابية، كالقيام بإصلاحات سياسة وتقوية موقع الوزير الأول، وتوسيع سلطات البرلمان، وبين مطالب التيار الإسلامي كتواجد مقولة التغيير الحضاري والأسلمة وضرورة بناء الإنسان..

بيد أن الإسلاميين ركزوا على البعد الأخلاقي والهوياتي الإسلامي، وضرورة توافره في المرشح من خلال ما سموه «بالمرشح الملتزم»، الذي سيؤثر التزامه بالديني ونزاهته الأخلاقية وخوفه من ربه إيجاباً في سلوكه السياسي والاجتماعي، وهو ما طرح مدى قدرة الإسلاميين على التوفيق بين الشعارات التي يرفعونها، وما يقتضيه العمل السياسي من براغماتية في السلوك وحسابات في التحالفات.

واتسم البرنامج الانتخابي بنهله من عدة مرجعيات هي الأيديولوجيا الإسلامية الإصلاحية باعتماد مفهوم الأسلمة وتحصين الهوية والقيم؛ وهناك البعد المرجعي الكوني عبر إقراره بالديمقراطية وحقوق الإنسان واعترافه بالحريات الفردية والجماعية والمطالبة بالإصلاح السياسي والدستوري وغيرها؛ وأخيراً النهل من المرجعية الاشتراكية عبر التركيز على خلق فرص شغل، وتحسين مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتطويرها وتحقيق العدالة الاجتماعية؛

أما البرنامج الانتخابي لحزب العدالة والتنمية لانتخابات 2002، فقد تبنى شعار نحو مغرب أفضل: أصالة - سيادة- ديمقراطية- عدالة- تنمية؛ وعالج هذه المفاهيم بكيفية أكثر تفصيلاً من برنامج 1997؛ مع السعي لإقرار نوع من التوازن المرجعي والتوفيق في مصادره الفكرية بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية؛

فالشعار السياسي «الإسلام هو الحل» و«القرآن هو دستورنا» الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في معاركها السياسية، تجنبه الإسلاميون المغاربة في برامجهم الانتخابية، وهو ما يمكن تفسيره بتفاديهم، الاقتداء بالإخوان المسلمين في تجربتهم السياسية مع النظام السياسي في مصر والتي تغلب عليها المواجهة ويغلب الانسداد أكثر من التوافق والتساكن؛

تحدد هاجس البرنامج الانتخابي للاستحقاقات التشريعية لسنة 1997، في إرساء تجربة سياسية إسلامية ذات هوية أيديولوجية خاصة، فإن البرنامج الانتخابي لسنة

2002، قد طمح إلى تطوير التجربة السياسية للإسلاميين في سياق التحولات المتسارعة، وتحقيق المزيد من الاندماج داخل نظام الحكم.

وإذا كان برنامج 1997 الانتخابي تقليدياً في منهجيته وطريقة صياغته ومضامينه، فإن البرنامج الانتخابي لسنة 2002 قد خط لنفسه منهجاً خاصاً؛ فعوض تقسيم برنامجه حسب القطاعات الوزارية عمد إلى صياغته من خلال الشعارات والمفاهيم التي وضعها، كالأصالة والسيادة والديمقراطية والعدالة والتنمية، فغدت صياغة هذا البرنامج موضوعاتية، عكس صياغة برنامج 1997 التي كانت ذات طبيعة قطاعية.

لقد هدف البرنامج الانتخابي إلى تعزيز المرجعية الإسلامية كهوية أيديولوجية لجميع المشاريع الإصلاحية، بدءاً بتفعيل مبدأ إسلامية الدستور كمصدر أسمى لجميع التشريعات والقوانين وإلغاء ما يتعارض مع أحكامه، وإعادة الاعتبار للمرجعية الإسلامية في توجيه السياسة الاقتصادية.

كما اهتم البرنامج الانتخابي بقضية السيادة والوحدة الوطنية إقراراً من الحزب، بمركزية قضية الصحراء والوحدة الترابية، وهو ما يعكس رغبته في القيام بأدوار وطنية استراتيجية إلى جانب قضايا إسلامية هوياتية.

ويمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- تشابه البرنامج الانتخابي لـ 1997 و2002 على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأسمى للتشريع، وعلى أولوية الهوية الإسلامية للدولة المغربية وضرورة تعزيزها، مع إضافة برنامج 2002 لمسألة إرساء التدين وتخليق الحياة العامة، ومحاربة الفساد وإعادة التأهيل السياسي والحزبي؛
- اتفاق البرنامجين على إقرار الدستور لإسلامية الدولة، وصياغة القوانين والتشريعات بما يتناسب مع هذه المرجعية، بينما أضاف برنامج 2002 عدم قابلية إسلامية الدولة للتعديل الدستوري،
- قيم الحزب مشاركته في الانتخابات التشريعية 14 تشرين الثاني/ نونبر 1997 إيجاباً، واعتبرها شكت نقلة مهمة في مسار السياسي رغم العدد المحدود من المقاعد التي حصل عليها، حيث لم تمكنه من تأسيس فريق برلماني إلا بعد

مرور زهاء سنتين؛ وهي وإن عززت الانتقال الديمقراطي فإنها انطبعت ببعض السلبيات كتفشي التزوير والفساد والمال الحرام؛

وقد تميزت استحقاقات 27 أيلول/ سبتمبر 2002 أنها الأول من نوعها التي أجريت في عهد الملك محمد السادس، إلا أن ما طبعها هو العدد الكبير من الأحزاب السياسية المشاركة والذي بلغ 26 حزباً؛

ومن بين التعديلات السياسية المهمة التي أتت مع هذه الانتخابات التشريعية، تخصيص كوطة سياسية للنساء تحددت في ثلاثين مقعداً، تنتخب على الصعيد الوطني ضمن اللوائح مع باقي المرشحين، كما أسهمت في إعطاء بعض الشفافية للنظام، وأبرزت مدى شعبية الإسلاميين الذين حصدوا 42 مقعداً من ضمن325 مقعداً، بيد أن مشاركتهم لم تقصر على كل الدوائر الانتخابية بل تحددت في 56 في المائة من مجموع 91 دائرة؛

وأفضت هذه الانتخابات أيضاً إلى توسيع الهوة بين الاتحاد الاشتراكي وحزب العدالة والتنمية، ووضعت حداً لمسلسل التناوب الحكومي؛

لقد احتفى حزب العدالة والتنمية بالنتائج الإيجابية التي حصدها خلال هذه الاستحقاقات، وعبر عن ارتياحه لما عكسته من تطور يخدم التطور الديمقراطي للبلاد، رغم الخروقات التي شابت العملية الانتخابية، وتم تقرير عدم المشاركة في الحكومة والقيام بدور المعارضة السياسية، بعد تأسيس حكومة بقيادة إدريس جطو كوزير أول تقنوقراطي، بعد فشل الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال للتوصل إلى تسوية سياسية في ما بينهما؛

وتميز أداء الإسلاميين منذ بداية الولاية السابعة بالتصويت السلبي، أثناء مناقشة البرنامج الحكومي الذي تقدم به الوزير الأول إدريس جطو، الذي رأى فيه الحزب استغراقه في العموميات دون التركيز على معطيات دقيقة وبرنامج زمني لتنفيذ محتوياته.

وإذا كانت ميزة الولاية التشريعية السادسة (1997 - 2002) وصول المعارضة السياسية للسلطة واضطلاع الإسلاميين بدور المعارضة السياسية، فإن أهم حدث سياسي شهدته هو وفاة الملك الحسن الثاني وتولي الملك محمد السادس للحكم؛

ومن خصائص الولايتين التشريعية السادسة (1997 - 2002) والسابعة (2002 - 2007) احترامهما لمدة خمس سنوات التي نص عليها الدستور، وعدم تجاوزهما للآجال السياسي الدستوري المحدد في خمسة سنوات لتنظيم الانتخابات التشريعية؛

أما بخصوص الآليات القانونية السياسية المثيرة للمسؤولية الحكومية، كحجب الثقة عن الحكومة أثناء بسطها للتصريح الحكومي، فإن موقف الإسلاميين كان إيجابياً ومسانداً للتجربة لمدة سنتين خلال الولاية التشريعية السادسة؛

وقد انتقل الحزب من «المساندة النقدية» إلى ما سماه «بالمعارضة الناصحة»، معتبراً أن الحكومة لم تحترم المصلحة العامة والمرجعية الإسلامية؛ بينما اتسمت الولاية التشريعية السابعة بتصويت الإسلاميين ضد البرنامج الحكومي، والاضطلاع بدور المعارضة للحكومة ونقد سياساتها طيلة هذه التجربة وأضحوا من الأحزاب السياسية الكبرى.

أما بخصوص طرح ملتمس الرقابة فلم تشهد الولاية السادسة والسابعة أي طرح لهذه الآلية، أو التلويح بالتهديد به، بخلاف التجربة التشريعية الأولى (1962 - 1965) والتجربة الرابعة (أيار/ ماي 1990)؛

إن عدم تقديم ملتمس الرقابة يعزى إلى عدم توفر فريق العدالة والتنمية على النصاب القانوني، مما يستحيل معه توظيف هذه الآلية؛ وهو ما يعكس حالة من الاستقرار السياسي الغير المخل بطريقة أداء البرلمان، بحكم منطق التوازنات المعتمد، الذي يوفر للحكومة أغلبية تمكنها من أداء عملها دون أي تهديد سياسي من قوى المعارضة، التي لم تتمكن من التوحد في مواقفها؛

والملاحظ هيمنة رجال التعليم العالي والثانوي والمهندسين وتبوءهم لأغلبية مناصب النواب الإسلاميين، وهو ما يعبر عن سعي الفئات المجتمعية المتوسطة على الاهتمام بالفعل السياسي، بحكم أن مؤهلاتها الفكرية والمعرفية ووضعها الاجتماعي يدفعانها إلى تحقيق المزيد من الصعود الاجتماعي والسياسي.

وشكلت الولاية التشريعية السادسة بداية ولوج الإسلاميين للبرلمان، وقد قدم أعضاء مجلس النواب البالغ عددهم 314 نائباً ما مجموعه 12219 سؤالاً، بلغ عدد الأسئلة الشفوية 4852، والأسئلة الكتابية 7367؛

وقد وصل المجموع العام للأسئلة التي طرحها فريق العدالة والتنمية خلال هذه الولاية 2273 سؤال، قدم خلالها 184 سؤالاً شفوياً و2089 سؤالاً كتابياً، بالرغم من أن عدد نوابه لم يتعدَّ 14 نائباً.

بينما شهدت الولاية التشريعية السابعة طفرة كمية في عدد الأسئلة المطروحة من طرف جميع النواب، والتي بلغت 21225 سؤالاً موجهاً للحكومة، وصل عدد أسئلتها الشفوية 5935؛ أجابت الحكومة عن 3186؛ أما الأسئلة الكتابية المطروحة فقد بلغ عددها 15496، تمت الإجابة منها عن ما مجموعه 13131؛

وبلغ إجمالي التعديلات التي قدمها الإسلاميون على قوانين المالية 167 تعديلاً، في حين وصل عدد تعديلاتهم على المشاريع المقدمة لمجلس النواب 1426 تعديلاً تحددت في 225 قانوناً مصادقاً عليه 12، اقترح بمبادرة برلمانية و213 بمبادرة حكومية.

وأسهم الإسلاميون خلال الولاية التشريعية السابعة بما مجموعه 8634 سؤالاً، في حين وصل عدد ما قدموه من أسئلة إلى 1120 سؤالاً شفوياص، أما عدد الأسئلة الكتابية فقد بلغ 7514 سؤالاً.

وقد لجأ الإسلاميون إلى آلية جديدة، سميت باللجان الاستطلاعية المؤقتة لما لها من أدوار رقابية وسياسية، وإن كان لا يترتب عنها أي مسؤولية سياسية، حيث بلغ عدد طلبات الفريق للقيام بمهام استطلاعية 33 طلباً تمت الاستجابة لسبع منها؛

وإذا كانت الولاية السادسة قد اهتمت أكثر بقضايا الهوية وتعزيز المرجعية الإسلامية، والمطالبة بإخضاع العديد من التشريعات والسياسات العمومية للبعد المرجعي الإسلامي مما أدخل نفحة جديدة داخل البرلمان.

فإن الولاية السابعة اهتمت أكثر بالقضايا الاجتماعية المرتبطة بقطاع الداخلية والقضايا الإنتاجية والمالية، حيث احتل فيها قطاع الداخلية المرتبة الأولى على صعيد ما طرح من أسئلة قطاعية، يليه القطاعات الاجتماعية التي ضمت التربية الوطنية والتعليم، والصحة والتشغيل وغيرها، ونالت القطاعات الإنتاجية المرتبة الثالثة كالفلاحة والتنمية القروية والصيد البحري، والطاقة وقطاع السياحة، ثم الصناعة والتجارة، بينما حازت القطاعات المالية المرتبة الرابعة، وحظي قطاع العدل

بالمرتبة الخامسة، تلاه قطاع تحديث القطاعات العامة والعلاقة مع البرلمان، بينما احتل قطاع حقوق الإنسان والأمانة العامة المرتبة الأخيرة.

لقد اتسم الفعل البرلماني للإسلاميين خلال الولايتين بطابعه الرقابي، حيث وصل عدد المبادرات التشريعية زهاء ثلاثين مقترح قانون خلال الولاية السابعة، وهو ما ميز تفوق الإسلاميين العددي على غيرهم من الفرق البرلمانية، في حين وصل عدد مقترحات القوانين خلال الولاية السادسة 11 مقترحاً.

وتمكن فريق العدالة والتنمية خلال الولاية التشريعية السابعة من مراكمة خبرة في التعامل مع المبادرات التشريعية، واكتسب عدة مهارات في التدبير السياسي والفعل التشريعي، وهو من تطورات تجربتهم السياسية، وكمحصلة لعشر سنوات من احتراف العمل البرلماني واستشارة الخبراء والمتخصصين، بينما اعترى التجربة البرلمانية السادسة، بعض الضعف في الخبرة السياسية والعمل التشريعي والرقابي؛

بيد أن رؤية الإسلاميين لم يحكمها هاجس الإصلاح الدستوري والسياسي، بقدر ما حددته الرغبة في إعطاء الأولوية للتنصيص على الشريعة الإسلامية كمصدر أسمى للتشريع، وأولوية التأهيل السياسي والحزبي وعلى ضرورة الإصلاح السياسي، وتطوير بناء الدولة وخاصة البرلمان والحكومة.. فالدينامية السياسية والاجتماعية التي وسمت التجربة التأسيسية للإسلاميين، افتقدتها الولاية التشريعية السابعة التي لم تشهد الحيوية السياسية نفسها؛

إن استجلاء حصيلة الفعل البرلماني التشريعي والرقابي داخل الهيئة التشريعية، اصطدم بمحدودية الأدوار السياسية المنوطة بها داخل البرلمان، فالأداء البرلماني للإسلاميين وإن احتلوا فيه المرتبة الأولى بتحقيقهم لأرقام قياسية مقارنة مع الولايات التشريعية السابقة، عكس جدية وانضباطاً في العمل البرلماني عند الإسلاميين، إلا أن أهم عائق جابه الإسلاميين في الصلاحية المخولة للهيئة التشريعية التي منحتها وظائف شكلية غير مؤثرة، وهو ما جعل البرلمان يفتقد لرهانات سياسية حقيقية داخل النظام السياسي المغربي؛

## نتائج واستنتاجات

لقد تميزت علاقة الإسلاميين بأنظمة الحكم في العالم العربي الإسلامي بعدم الوضوح وانتفاء الثقة بين الطرفين، نظراً إلى تضافر عدة عوامل موضوعية وذاتية أسهمت في توتر العلاقة بينهما، أبرزها احتكار النخب السياسية للحكم والسلطة والثروة، وانتهاج سياسة إقصاء لباقي القوى السياسية والاجتماعية وتهميشها، فولد ذلك ردود فعل احتجاجية انقسمت إلى معارضة سياسية رافضة لهذه السلوكات، ومعارضة جذرية تسعى لتقويض أنظمة الحكم وتأسيس أخرى بديلة؛

وقد نجم عن فشل الإسلاميين في الوصول للحكم في العالم العربي الإسلامي - باستثناءات محدودة - إقدام تيار واسع منهم على مراجعات أيديولوجية وسياسية، اعترفت بنسبية طروحاتهم بدل إطلاقيتها، وتخلت عن الاختيار الصدامي القائم على السرية واعتماد العنف في مواجهة مع أنظمة الحكم؛

إلا أن طريقة إدماج الإسلاميين وحجم مشاركتهم السياسية شكلت خلافاً بين النظام، الذي كان يريدها مقننة بشكل لا يؤثر على طريقة اشتغاله، والإسلاميين الذين طمحوا إلى توسيعها بكيفية تساعدهم على التجذر الاجتماعي والشعبي، وهي من أهم المشاكل التي اعترضت علاقة النظام بالإسلاميين؛

لقد تمكن النظام في البداية من إدماج المعارضة السياسية الاشتراكية من خلال ما سمي «بالتناوب التوافقي»، فالاعتماد على الشرعية النضالية لليسار كانت محكومة بضرورة تمرير سياسات اجتماعية واقتصادية مؤلمة، تكبد اليسار تبعاتها الاجتماعية والسياسية، مما أضعف من مكانته وأظهره كمنفذ لمشاريع تتناقض جذرياً مع هويته الأيديولوجية، إن تحمل المعارضة للمسؤولية الحكومية وإن أسهم في تقوية مواردها وتوسيع نفوذها، إلا أنه أضعف من تجذرها الشعبي وقوتها السياسية بحكم إكراهات المسؤولية الحكومية وضيق هوامش المناورة.

لقد استفاد الإسلاميون في اضطلاعهم بدور المعارضة المؤسساتية من الفراغ

الذي ولده انتقال المعارضة التاريخية للحكومة، ثم تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي ظلت تتميز بنوع من التأزم، وهو الشيء نفسه الذي استفادت منه القوى الاحتجاجية الإسلامية العاملة من خارج الحقل الرسمي (جماعة العدل والإحسان) التي استغلت سلبيات الأداء الحكومي وضعف حصيلته للتدليل على صحة طروحاتها بخصوص واقع الأزمة السياسية التي تعرفها البلاد.

اتسمت البرامج الانتخابية للإسلاميين بتجنبها الخوض في إشكاليات مستعصية كتطبيق الشريعة، والاختلاط بين الذكور والإناث، وتطبيق الحدود، كما تجنبت اعتماد الشعار السياسي القائل «الإسلام هو الحل» و«القرآن هو دستورنا» الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين في معاركها السياسية؛

مقابل الوجود المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية الإسلامية، مع التركيز على تطبيق الطابع الإسلامي الذي ينص عليه الدستور، وهو ما يفسر رهان الإسلاميين على استراتيجية الأسلمة، من داخل القواعد المؤطرة للعمل السياسي في محاولة لتحييد أي دعاوى قد تتهمهم بالخروج عن الثوابت السياسية؛

تميزت عملية الإدماج السياسي للإسلاميين داخل المجال العام بوجود أهداف لكل من المؤسسة الملكية والإسلاميين: تحدد هدف نظام الحكم من إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل اللعبة السياسية في تجديد التوافق حول قواعد المنافسة السياسية طبقاً لشروط النظام السياسي، وتقوية الإجماع حول المكانتين السياسية والدينية للمؤسسة الملكية، ودعم شرعيتها وتقوية استقرارها السياسي والاجتماعي، أمام مرحلة سوسيو-اقتصادية صعبة سمتها تناقص الموارد السياسية والاقتصادية للنظام، كما أن إدماج جزء من التيار الإسلامي يندرج ضمن استراتيجية التجديد الجزئي في آليات إنتاج النخبة السياسية التقليدية، التي بدأت تعرف نوعاً من الضعف والترهل، فكان من الضروري تطعيمها برافد جديد لخلق نوع من الدينامية السياسية تسرع من وتيرة التنافس والصراع السياسي والأيديولوجي؛

وقد هدف الإسلاميون المشاركون إلى تلبية تطلعات نخبة سياسية إسلامية تنهل من أيديولوجيا إصلاحية وتطمح إلى تأطير العمل السياسي وتخليقه، من أجل المزيد من التقارب بين المشروع الإسلامي ومرامي العمل السياسي، وفقاً لمنطق تدرجي

يقر بالفعل السياسي داخل المؤسسات السياسية بهدف تغييرها من الداخل، وهو ما مكن القوى الإسلامية من تفعيل أدوارها السياسية والاجتماعية؛

وقد خلفت المشاركة المكثفة للحزب والحركة أطرها ورموزها في الانتخابات، الكثير من الترقب والتخوف من إمكانية تحقيق نتائج غير متوقعة، قد تفضي إلى الاكتساح أو بلبلة الخريطة السياسية وخلط أوراقها، الشيء الذي يتعارض مع ثوابت اللعبة السياسية المغربية، التي ترتكز على منطق التوازنات السياسية، والعمل على توجيه العملية السياسية وتأطيرها، لكي لا تفرز أغلبية عددية تقلب حساباتها السياسية، وعبر إقرار نظام اقتراع يفضي إلى نتائج سياسية متقاربة من خلال انتهاج تقطيع انتخابي يخدم استراتيجية السلطة؛

وإذا كان القاسم المشترك بين أنظمة الحكم والقوى الإسلامية هو نهلهم من المعين الديني نفسه، فإن ما يأزم العلاقة بينهم هو تنازعهم حول من له الحق في الاستفراد بالشرعية السياسية الدينية واحتكار تفسيرها وتأويلها، لأنها مصدر أساسٌ من مصادر السلطة والقوة، وكل من يتملكها يأخذ موقعاً رمزياً يسمو على غيره من الفاعلين السياسيين؛

فمن البداهي إذاً ألا يعترف الملك بقنوات سياسية دينية منافسة ترفع شعار الدفاع عن الدين، فمن شأن ذلك إضعاف مصادر شرعيته السياسية، وتقليص نفوذه الرمزي أو الحد منه مادام جزء كبير من شرعيته في الحكم يقوم على دعامة سياسية دينية، وهو ما يستلزم العمل على احتكار هذه المصادر وتدعيمها بمصادر أخرى، كالاحتفال بطقوس البيعة التي تستمد دلالاتها من الاستعارة النبوية لبيعة الرضوان إلى جانب الشرعية التقليدية التي تكثف من استخدام النسب الشريف والانتماء لآل البيت؛

لقد اعتبر النظام الإسلاميين قد خرقوا قواعد اللعبة السياسية الضمنية المرتبطة باحتكار الملك للشرعية السياسية الدينية، بقدر ما شكل ذلك انحرافاً عن ما سلف رسمه من خطوط، واقتحام لمجال سياسي ديني غير متفاوض بشأنه، ويمكن تفسير تركيز الإسلاميين على خطاب الأسلمة والهوية والتخليق برغبتهم في التميز والانفراد بخطاب سياسي جديد ينهل من المرجعية الإسلامية، بشكل يخلق دينامية جديدة

تستميل الجماهير التي أضحى خطاب الأحزاب السياسية التقليدية يجد صعوبة كبيرة في تعبئتها وتحريكها.

إن التركيز على هذه النوعية من القضايا فهم منه ممارسة نوع من الوصاية الفوقية، لطريقة عمل الدولة والفاعلين السياسيين والعمل على توجيهها وفق قناعات الإسلاميين، وإملائهم على الدولة والأحزاب ما يجب عليهم القيام به، وهو ما عكس تبايناً مرجعياً حول الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية، التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن الوظائف الإسلامية التقليدية كمفهوم الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاضطلاع الدولة بحظر الأمور المحرمة وجعلها أداة طيعة في خدمة الشرع ومقاصده لا اقتصارها بوظائف خاصة لا تستحضر بالضرورة البعد الشرعي.

لقد تحولت الوظيفة الدينية للملك كأمير للمؤمنين إلى وظيفة سياسية بعد عمل مزدوج لإعادة الهيكلة: حيث عملت المؤسسة الملكية على طرح مضمون الرؤية الإسلامية للسلطة بمزجها بالرمزية الشريفية، وثانياً بهيكلة الممارسات الدينية ومأسستها التدريجية، مما فسح المجال بتفعيل التعليمات الملكية في ميدان السياسة الدينية في علاقة مع استراتيجية إدماج الإسلام في العلاقات السياسية، بإشراف الملك على «دولنة» الإسلام وإحداث مؤسسات دينية، تحتضن العلماء في ظل إمارة المؤمنين وتسهر على توفير «الأمن الروحي»، وتحصين الهوية الدينية للدولة الممثلة في العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والتصوف السني.

لقد اتسمت العلاقة بين السلطة والإسلاميين في البداية بالتشنج والاحتقان، فإذا كان هدف السلطة السياسية ضبط الإسلاميين وتطويعهم، وفقاً لمنطق التوازنات السياسية التي تسعى السلطة للحفاظ عليه، عبر التوجيه السلس للعملية السياسية واعتماد استراتيجية التضييق والمحاصرة في حالة الصدام والتأزم، دون اللجوء إلى التدخل الصارخ الذي قد يبرز النظام بمظهر التسلطي، وهو ما يميز خطوات النظام السياسي المغربي في علاقته مع المعارضة السياسية، إذ إن استراتيجيات وتكتيكات ممارسة الضغوطات متنوعة، والتلويح باتخاذ إجراءات عقابية في حالة المواجهة، تفضي لحل الإشكالات العالقة أكثر من العمل على تنفيذها، الشيء الذي يخول

للنظام السياسي مراقبة الحقل السياسي وتوجيهه والسعي للتحكم في آلياته القانونية والسياسية؛

لقد أذكى هذه الخطوة وأسهم في تأجيجها الموقع الذي أضحى الإسلاميون يتبوؤونه داخل المجال العام من خلال تضاعف عدد مقاعدهم من 14 خلال الاستحقاقات التشريعية 1997 إلى 42 مقعداً في استحقاقات أيلول/ سبتمبر 2002، وصولاً إلى 46 مقعداً خلال استحقاقات 7 أيلول/ سبتمبر 2007، وكذلك داخل الحقل الاجتماعي إذ ما فتئوا يزدادون قوة على حساب باقي القوى السياسية التقليدية المشاركة في الحكومة، مستغلين الفراغ الذي خلفته هاته الأحزاب بعد تحملها للمسؤولية الحكومية؛

أما ثمن عملية الإدماج فقد أدت إلى ما يلي:

1. إضعاف الهوية الأيديولوجية للحزب الإسلامي، فإلى جانب منافسته للملكية في شرعيتها السياسية الدينية، فقد اتهم من بعض القوى السياسية اليسارية بتوظيف الديني في السياسي، فتوافقت استراتيجية السلطة مع مصالح بعض القوى اليسارية، وهو ما جسدته مرحلة تفجيرات 16 أيار/ مايو 2003. التي اعتبرت من أبرز العوائق التي اعترت مسار إدماج الإسلاميين، حيث مورست عليهم ضغوطات من النظام السياسي وباقي القوى السياسية لدفعهم إلى إعادة النظر في طروحاتهم، وتقديمهم للعديد من التنازلات كشرط للاستمرارية في مسلسل الإدماج، كالتحجيم الطوعي لحجم المشاركة الانتخابية، وتليين الخطاب السياسي وإضفاء الطابع الاعتدالي عليه، وتهميش العناصر التنظيمية المتصلبة أيديولوجياً وسياسياً والقطع مع القوى الدينية والسياسية التي اعتبرت كمصدر للتشدد.

2. تخلي التيار الإسلامي الإصلاحي عن أطروحة إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة وإقامة الحدود، وبلورته بالمقابل لرؤية تعتبر الدولة الإسلامية قائمة في المغرب في ظل إمارة المؤمنين، والتركيز بدل ذلك على قضايا الأسلمة والتخليق والهوية وغيرها.

3. تميز الخطاب السياسي الاحتجاجي سواء كان إسلامياً أو يسارياً بقدرته على

الحشد والتعبئة، واتسامه بنوع من الجاذبية والحماسة في استمالة الناس، وذلك بمعارضته للنظام ونقد سياساته بكيفية تسهم في إضعافه، لقد بدأ الخطاب السياسي الديني للإسلاميين المشاركين يفقد بعضاً من جاذبيته وقدرته على الحشد والتعبئة، بمجرد احتكامه لقواعد اللعبة السياسية، فمنطق العمل السياسي والقيام بالمعارضة المؤسساتية من داخل النظام، تختلف عن الاضطلاع بالمعارضة السياسية الاحتجاجية غير المقيدة بأي ضوابط أو التزامات، فحسابات السياسة وتوازناتها في المجالين البرلماني والحكومي، تستحضر التناقضات التي اعترت خطابات الإسلاميين بين منطق الدعوة وحسابات السياسة؛ فممارسة العمل السياسي جعل الإسلاميين يفقدون جزء من جاذيتهم الخطابية، وحريتهم في نقد كل شيء دون الالتزام بأي مسؤولية، فغدا تعاملهم مع السياسة واقعي، يستحضر موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات ومعيار الربح والخسارة، وهو ما أدى إلى تنمية الحس البراغماتي والنزعة الواقعية في العمل السياسي.

إذا كان منطق السياسة يجعل الفاعل السياسي غير متميز عن منافسيه وخصومه نتيجة لإكراهات اللعبة السياسية والبراغماتية التي تتسم بها، فقد سعى الإسلاميون إلى التميز عن باقي الفاعلين بصياغة خطاب أخلاقوي واستعمالهم المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية، للبروز كفاعل سياسي ذي هوية خاصة، وهو ما شكل منافسة للشرعية السياسية الدينية للمؤسسة الملكية وإحراجها سياسياً في بعض المراحل، إلا أن ضغوطات النظام السياسي على الإسلاميين المشاركين، حدت بهم إلى التقليص من حدة هذه الخطابات، فأفضى ذلك إلى امتصاص الهوية الأيديولوجية للفاعل الإسلامي ليبدو كحزب عادي وخاصة خلال الولاية التشريعية السابعة (2002 - 2007) والحالية، وبالمقابل فقد أسهم حزب العدالة والتنمية في تجديد التوافق حول قواعد اللعبة السياسية وتقوية الإجماع حول المكانة السياسية والدينية لإمارة المؤمنين، بينما اضطلعت حركة التوحيد والإصلاح بتأسيس القاعدة النظرية التي يستند إليها الحزب لتجديد تصوراته ومشاريعه وترميم رؤاه، بالإضافة إلى قيامها بدور المنظف الأخلاقي والمطهر الدعوي والتربوي لما قد ينجم عن العمل السياسي من شوائب ومسائل قذرة؛

إن الدافع لرهان الإسلاميين على ثنائية التنظيم عبر ممارسة السياسة بواسطة الحزب والدعوة والتربية والتأطير عبر الحركة يحكمه:

- أولاً إدراك الإسلاميين لقوة الحركة ووظيفتها التوحيدية التعبوية للمشروع الإسلامي؛
- ثانياً التخوف من أي انحصار سياسي مرتقب لمسلسل الإدماج إذا ما أفضى إلى توقف تجربة الحزب، فإن الحركة ستظل ملاذاً آمناً لها القدرة على إعادة تجديد المشروع الإسلامي واحتضانه؛
- وثالثاً إدراك الإسلاميين لتقلبات السياسة وحساباتها وأنها قد تستهلك صاحبها، وبذلك فإن الحزب هو مجال للمنافسة والصراع والمصالح وأنه قد يستهلك سياسياً، في حين تبقى الحركة كإطار توحيدي بعيد عن المصالح والمنافسة، وتقوم بدور إعادة المصداقية للمشروع الإسلامي وتجديده، والتخفيف من التأثيرات السلبية للعمل السياسي على صورة الإسلاميين؛

إن استجلاء تجربة الإدماج السياسي للإسلاميين داخل المجال العام ورصد أدائهم السياسي، الذي اتسم بتطور كبير في عدد ما قدم من أسئلة شفوية وكتابية ومقترحات القوانين، والسعي لتفعيل لجان تقصي الحقائق واللجان الاستطلاعية وغيرها من الآليات الرقابية والتشريعية، التي بوأتهم المكانة الأولى، إلا أن الفعل السياسي للإسلاميين لم يفض إلى تغيير تركيبة النظام السياسي وطريقة اشتغاله، فقد تغير الفاعلون اليساريون والإسلاميون إلا أن النظام لم يتغير، فكيف نفسر ذلك؟

فالملك يضطلع بأدوار سياسية مركزية جعلت منه الفاعل السياسي الأول، بينما أنيط بباقي الأحزاب السياسية أدوار سياسية ثانوية، حددت رهانهم في القرب من السلطة والتنافس على الوظائف السياسية التي تخولها لهم؛

فترتب عن ذلك افتقاد العمل السياسي لرهانات سياسية حقيقية أفضت إلى تشكيك بعضهم في الجدوى من المسلسلات الانتخابية، وما قد تحمله لمصلحة الفئات المستضعفة والمتوسطة أمام تراجع الشرعية النضالية لأحزاب الحركة الوطنية، مما فسر التصويت على الإسلاميين خلال ولايتهم التشريعية الأولى والثانية كبارقة

أمل لمتمنيات المواطنين في الخروج من الأزمة والفقر والبطالة وتحقيق طموحاتهم وأحلامهم، وتجاوز رتابة العمل السياسي وإخفاقاته المتتالية؛

إلا أن النظام السياسي رغم تناقص موارده المادية والرمزية لا زال له القدرة على احتواء باقي الفاعلين، وامتصاص الأزمات السياسية والاجتماعية، فإمكانية الإدماج السياسي ترتبط بالمؤسسة الملكية أكثر من باقي الفاعلين السياسيين فلا يمكن للنظام السياسي أن يرفض إدماج الإسلاميين، لأنهم أصبحوا قوة سياسية لا يمكنه تجاهلها، أمام فتور القوة الاجتماعية والسياسية للقوى اليسارية، التي بدأت تستنفد سياسياً بعد تحملها للمسؤولية الحكومية، فالمشاركة السياسية لهذا التيار هو اندماج للقوى السياسية والاجتماعية المحافظة ذات المنزع الإسلامي، في سعيها للتعبير عن تطلعات النخب المنحدرة من الشرائح المتوسطة، بحكم أن مؤهلاتها الثقافية ووضعها الاجتماعي والاقتصادي يدفعانها إلى تحقيق المزيد من الصعود الاجتماعي والسياسي، فتكون لديها الوعي بأهمية التمثيلية السياسية والاجتماعية داخل النظام السياسي بغية الدفاع عن وجهات نظرها ومصالحها وتمكينها من توسيع نفوذها داخل المجتمع، وتبوؤها لمواقع سياسية واجتماعية متقدمة لمنافسة محترفي العمل السياسي، وتقوية تأثيرها داخل المجال العام؛

لقد اجتازت عملية إدماج الإسلاميين التدرجي داخل المجال العام مرحلة التعايش المرفوق بنوع من الحذر من لدن السلطة وباقي القوى السياسية، لتصل علاقة الإسلاميين بالسلطة بعد تفجيرات 16 أيار/ ماي 2003 بالدار البيضاء إلى مرحلة الاحتقان والتصعيد، شكلت أول عائق حقيقي أمام مسلسل إدماجهم السياسي؛

وهي مرحلة حرجة في مسار الحزب وكيفية تدبيره للأزمة التي اجتازها، لم تخلوا من ذكاء وتغليب للجانب البراغماتي، الذي عكس واقعية الإسلاميين وإدراكهم لموازين القوى وما كانت تستلزمه المرحلة من مرونة وليونة، اقتضت تقديمهم لتنازلات سياسية، كان لها ثمن سياسي أثر على الصورة الخارجية للحزب، فكيفية حله لخلافاته الداخلية، كانت تدبر بكيفية تستحضر وجهة نظر السلطة وتحاول إرضاءها، درءاً لأي تصعيد أو مواجهة محتملة مما خلف ردوداً داخلية وخارجية، رافضة للنهج المعتمد.

والسؤال المؤرق إلى ماذا نعزو جوهر الخلاف بين السلطة والإسلاميين المشاركين؟

يمكن أن نفسر أسباب الخلاف إلى العناصر الجوهرية الآتية:

**أولاً الصراع حول الشرعية السياسية الدينية**: فاعتماد حزب العدالة والتنمية للمرجعية الإسلامية كقاعدة أيديولوجية وسياسية، أثارت حفيظة القوى السياسية اليسارية التي تنظر إليها بسلبية، ترى فيها توظيفاً للرموز الدينية والمفاهيم الشرعية في ميدان العمل السياسي؛ وهي المسألة التي لا تروق للمؤسسة الملكية إذ تسهِمُ في منافسة الملك كأمير للمؤمنين على السلطة السياسية - الدينية، لأن الملكية تعتبرها مجالاً خاصاً تحتكر تمثيليته، وتوظفه رمزياً ودينياً وسياسياً، حسب السياقات والظروف التي تساعد على التمييز بين الأدوار السياسية والوظائف الدينية، أو تحويل بعض القضايا الدينية إثر الخلاف حولها إلى سياسية، وهي الورقة نفسها التي يستند إليها الحزب في بعض ممارساته السياسية والبرلمانية؛

**ثانياً التداعيات السياسية لوظيفة الضبط الأخلاقوي**: وهي مسألة تتجاوز ما هو سياسي لتقتحم ما هو عقائدي وأخلاقي، كالمطالبة المستمرة بتخليق المشهد السمعي البصري، وعدم إدراج القمار في وسائل الإعلام العمومية، ومشروع قانون السلفات الصغرى بالفائدة، والمطالبة بإغلاق الحانات والخمارات ومشكل السياحة الجنسية؛

فهي قضايا وإشكالات يتداخل فيها السياسي بالديني والأخلاقي والاقتصادي، ينظر إليها الإسلاميون كمخالفات لمنطوق الشريعة وتحليل للمحرمات وإباحة للمحظورات، بينما تعتبرها السلطة السياسية خاضعة للاجتهاد وتندرج ضمن مجال عمل الدولة مركزياً ومحلياً، وهو ما يعكس نوعاً من التباين المرجعي حول الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن وظائفها الأخلاقية والدينية؛

**ثالثاً الحفاظ على التوازنات السياسية الكبرى**، فالتدخل المستمر للسلطة لمراقبة الحقل السياسي وتوجيهه، والاستمرار في لعبة التوازنات الماكر - سياسية المستندة إلى هيمنة السلطة، وعدم السماح لبروز قوى سياسية قوية، يخدم

استراتيجياتها ويمكنها من التحكم في مجمل الحقل السياسي شكل نقطة خلافية مع الإسلاميين خوفاً من تحقيق أي اكتساح مرتقب أو خلط للخريطة السياسية.

لقد عرف انخراط الإسلاميين في العملية السياسية تحقيقهم لعدة مكاسب انتخابية حيث ارتفع عدد ما حصلوا عليه من مقاعد، مما خلف جواً من المنافسة الشرسة بين الإسلاميين كوافدين جدد أضحوا خلال فترة وجيزة من الأحزاب السياسية الكبرى، والقوى السياسية اليسارية التي ترى فيهم مهدداً لمصالحها وتحدياً لنفوذها السياسي؛

وإذا كان مضمون هذه التجربة السياسية وحصيلتها، تطرح إشكال طبيعة الأدوار السياسية والاجتماعية المنوطة بالإسلاميين، والمغزى من حضورهم داخل أجهزة الدولة ومؤسستها، ونوعية العلاقة التي تربطهم بالحكم فإنها اجتازت ثلاثة مراحل:

**المرحلة الأولى**: تميزت بالعمل تحت مظلة الملكية الدستورية من خلال إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل اللعبة السياسية عبر وساطة الدكتور عبد الكريم الخطيب، وفقاً للمعادلة الآتية: سعي السلطة إلى احتواء الإسلاميين القابلين للعمل السياسي وفقاً لشروطها، بينما تحددت مشاركة الإسلاميين، من رؤية تصور الإصلاح، بكيفية تدرجية بدءاً بممارسة العمل السياسي، وولوج المؤسسات الفاعلة ومحاولة التغيير من داخل هذه المنابر، ثم استثمار هذه المشاركة لتقويم العمل السياسي والإسهام في تهذيبه وتخليقه، والاستفادة من الامتيازات التي يخولها لإعادة تفعيل دور الحركة السياسي والإعلامي، ونشر الدعوة بالموازاة مع ذلك، كما جسدت المشاركة السياسية للإسلاميين التمثيل الاجتماعي والسياسي للتيار المحافظ والفئات المتدينة، التي تنطلق من رؤية إصلاحية إسلامية بحلة رسمية، والدفاع عن مصالحها والبحث عن مواقع ووضعيات مادية وسياسية ورمزية جديدة؛

وقد تميز الأداء السياسي للإسلاميين الإصلاحيين، وإن شهد مساندة الحكومة لمدة سنتين، بغرض إرساء جو الثقة، إلا أنه سرعان ما انتقل إلى القيام بدور المعارضة، ودعم مبادرة الملك الراحل لما كان يسمى بتجربة «التناوب التوافقي» من أجل تغطية الفراغ التشريعي الحاصل أمام عجز أحزاب المعارضة عن القيام بدورها.

إن رصد السلوك السياسي للإسلاميين حصر اهتمامهم خلال الولاية التشريعية

السادسة على قضايا الهوية والتخليق والمرجعية، فتم رفع شعار أسلمة المؤسسات والقوانين والممارسات السياسية، وإخضاعها لمعيار الشريعة، مما أدخل نفحة جديدة داخل البرلمان؛

في حين اهتمت الولاية التشريعية السابعة أكثر بالقضايا الاجتماعية المرتبطة بمشاكل الناس وبحثهم عن فرص للشغل والقضايا الإنتاجية والمالية وغيرها؛

أما **المرحلة الثانية** فقد عرفت انخراط الإسلاميين في العملية السياسية، وشهدت نوعاً من الاحتقان والتوتر بينهم وبين السلطة وبعض القوى الحداثية بعد تفجيرات الدار البيضاء التي طالبت بحل حزب العدالة والتنمية، وقد مر هذا الأخير بوضعية سياسية صعبة، تضرر منها بشكل كبير، فقدم سلسلة من التنازلات التي مست بعض قياداته ورموزه، وفق إرادة السلطة من أجل الحفاظ على حضوره وبقائه، عبر مؤشر اقتراع 12 أيلول/ سبتمبر الذي عرف مشاركة رمزية ومحدودة للحزب، وتقزيماً لدوره ووظيفته داخل الحقل السياسي.

إن استراتيجية الاستيعاب الممنهج الإسلاميين من خلال تجربة حركة التوحيد والإصلاح عبر حزب العدالة والتنمية، قد عرفت انحصاراً وأزمة حادة، عرف خلالها هذا المسلسل الاستيعابي نوعاً من الاهتزاز والتذبذب.

إن التفسير الذي قدمناه، يعكس لنا إشكالية علاقة الإسلاميين بالسلطة، ونوعية العمل السياسي الذي يتعين عليهم القيام به، والأخطاء السياسية التي ارتكبها الحزب في ممارساته وأدائه السياسي، عبر التصارع على السلطة الدينية والتي ذهب فيها الحزب أبعد مما هو مسموح به، ومنافسة الملك كأمير للمؤمنين في النهل من الشرعية السياسية الدينية، وإحراجها في أحيان عديدة من خلال مناداته بأسلمة الاقتصاد-معارضة قانون السلفات الصغرى - مناهضة الترخيص للخمارات- تخليق المشهد التلفزي، والقيام بالوصاية الدينية سياسياً واجتماعيا، الشيء الذي ولد امتعاض النخب السياسية، وقد ترتب عن ذلك نوع من الانحصار في مسلسل الإدماج، الذي أدت أحداث 16 أيار/ ماي الإرهابية، إلى الرفع من وتيرة النزاع والسير به في منحى تصاعدي، نتج عنه عزلة الحزب ومروره من أزمة بنيوية كادت تعصف بحضوره، وما خلفته من عرقلة لعمل الحزب السياسي والنيابي، وشل

ديناميته ونمط فعله داخل البرلمان، فقدم الحزب العديد من التنازلات عبر التقليص من حدة خطاباته، وتسامحه في العديد من القضايا (عدم معارضته لتمرير قانون الإرهاب..)، كما أضحى الخطاب السياسي للإسلاميين أكثر اعتدالاً وتسييساً لقضايا الدين والقيم، وقد كان للصحافة المستقلة وبعض المنظمات الحقوقية، دور في دعم الحزب وإعطائه فرصة للدفاع عن نفسه وتصريف مواقفه للرأي العام.

لقد انتهج النظام قراره السياسي بإنهاك الإسلاميين سياسياً والضغط عليهم اجتماعياً بعد فترة الاحتقان في محاولة لإعدادهم نفسياً وسياسياً لاستراتيجيته في الإدماج التدريجي، الذي يقتضي القيام بنوع من التحجيم الممنهج في تلك المرحلة، وهو ما تم خلال استحقاقات 2003 المحلية.

فمن شأن استراتيجية التضييق والمحاصرة والتلويح من طرف الخصوم، بتوقيف تجربة مشاركة الإسلاميين السياسية، ترويض قيادات الحركة والحزب ورموزهما للإقرار بالثوابت السياسية والدينية للنظام السياسي بالمغرب.

وشكل المؤتمر الخامس بداية التأسيس **للمرحلة الثالثة** عبر معادلة الانخراط الكلي في اللعبة السياسية، تحت مظلة إمارة المؤمنين والإقرار بمجالها السياسي والديني، من خلال الاستفادة من المحن والأزمات التي مر منها حزب العدالة والتنمية. وكان من نتائج المؤتمر الوطني الخامس، تمكن الحزب من تغيير نسبي في القيادة، عبر انتخاب أمين عام جديد (سعد الدين العثماني، وتحديد مدة الولاية في 3 مرات فقط، ثم إحداث منصب الرئيس المؤسس كآلية جديدة لتوزيع الأدوار، بينما تزعم الحزب بعد انعقاد المؤتمر الوطني السادس عبد الإله بنكيران، والذي تمكن من الحفاظ على موقعه كأمين عام للحزب خلال المؤتمر الوطني السابع؛

وتبقى في الأخير العديد من القضايا الأيديولوجية والسياسية عالقة، والمتمثلة في توضيح الخط السياسي للحزب، في مواقفه ورؤاه ومدى تأثير ذلك على ممارساته السياسية، ثم توضيح المسألة الاقتصادية والاجتماعية وسبل الخروج من الأزمة، التي تعد بمثابة امتحان للقوة الاقتراحية للمكون الإسلامي، ونجاعتها في حل الأزمات والمعضلات الاقتصادية والاجتماعية، وحسم تصوراته وتوضيح مواقفه

إزاء العديد من القضايا الفكرية والسياسية كالموقف من الحداثة والديمقراطية، وتدقيق مرجعيته الفكرية والتصورية وتوضيح العلاقة بين بعض الإشكالات كالعلاقة بين السياسي والدعوي والحزب والحركة وغيرها.

فالتدخل المستمر للسلطة في مراقبة الحقل السياسي وتوجيهه، والاستمرار في لعبة التوازنات الماكرة سياسياً المستندة إلى هيمنة السلطة، وعدم السماح لبروز قوى سياسية قوية، يخدم استراتيجياتها ويمكنها من التحكم في مجمل الحقل السياسي، إلا أن مساوئ هذا الاختيار تضر بشرعية الفاعلين السياسيين، والمس بمصداقيتهم وممارساتهم، وتشجيع وتيرة خلافاتهم وتناقضاتهم، للوصول إلى بلقنة المشهد السياسي وتمييعه، ومن نتائج هذه الاستراتيجية إفراز اختلال بنيوي داخل الحقل السياسي، وإصابة التنظيمات الحزبية بالشلل والعجز عن القيام بوظيفتها التأطيرية والتعبوية، وفسح المجال للقوى المتطرفة لملء هذا الفراغ، وبالنسبة إلى السلطة بالتشكيك في نيتها ومشاريعها الداعية للدمقرطة، وتوسيع مجال المشاركة السياسية وقنواتها، وكنتيجة غير مباشرة لهذه المعادلة الصعبة المتمثلة في التحكم في الحقل السياسي وضبط اللعبة السياسية وتوجيهها، مقابل وعود وخطابات النظام، حول التحول الديمقراطي، وتوسيع مساحة الحريات ومجال المشاركة السياسية، مقابل ارتفاع حجم القوى المعارضة نتيجة ولادة فراغ سياسي وتأطيري لم يتم ملؤه، وهو ما أنتج مجموعة من الأفعال الجماعية غير المؤطرة، من طرف فاعلين سياسيين واجتماعيين غير منتمين تنظيمياً، أو بخضوعها لتأطير الحركات الاجتماعية الاحتجاجية، موسعة بذلك المزيد من المسافة مع النخبة السياسية الرسمية، وهو ما فسح المجال لنمو التيارات الداعية للعنف.

إن استجلاء حصيلة الفعل البرلماني التشريعي والرقابي داخل الهيئة التشريعية اصطدم بمحدودية الأدوار السياسية المنوطة بها داخل البرلمان، فالأداء البرلماني للإسلاميين الذين احتلوا فيه المرتبة الأولى بتحقيقهم لأرقام قياسية مقارنة مع الولايات التشريعية السابقة، عكس جدية وانضباطاً في العمل البرلماني عند الإسلاميين، وقدرة على استمالة الجماهير وخدمتها على المستوى الاجتماعي، إلا أن أهم عائق يواجه الإسلاميين ينحصر في الصلاحية المخولة للهيئة التشريعية التي

منحتها وظائف شكلية غير مؤثرة، وهو ما جعل البرلمان يفتقد لرهانات سياسية حقيقية داخل النظام السياسي المغربي؛

فاضطلع الإسلاميون في تجربتهم السياسية بالوظائف الآتية: شرعنة السلطة وتقويتها، والإسهام في التنفيس عن الاحتقانات والتذمرات الاجتماعية، وإعطاء دينامية جديدة للعمل البرلماني، والقيام بوظيفة الرقابة الأخلاقوية داخل الحقل السياسي، ثم إبراز مدى قدرة النظام السياسي على الاحتواء والمحافظة على الاستقرار السياسي.

كما مكن الإدماج السياسي للإسلاميين من إنضاج طروحاتهم وتطوير تصوراتهم حول قضايا السياسة والحكم، بالاحتكاك مع السلطة وباقي الفاعلين السياسيين، فكان من نتائج هذا المسلسل الاستيعابي تمكين الإسلاميين من فهم منطق الدولة والسياسة واكتساب الخبرات في تدبير السياسات العامة عبر الممارسة السياسية بشكل يساعد على تقريب المشروع الإسلامي من خلال المعارك الانتخابية والسياسية.

إن مآل المشروع الحركي الإسلامي يرتبط بشكل كبير بما يستطيع الإسلاميون تحقيقه داخل المجال العام، والتوفق في إنجاز ما فشل فيه غيرهم من الأحزاب الوطنية، كتغيير طريقة اشتغال النظام ودمقرطته، وتجنب السقوط في الانتهازية السياسية، وعدم الالتزام بما تم الوعد به خلال الحملات الانتخابية.

إن الفشل في تحقيق هذه المشاريع من شأنه الإسهام في تآكل شرعيتهم وأفول مشروعهم السياسي، كما أن النجاح في تحقيق أهدافهم يعد من التحديات التي يواجهونها، فهي محك حقيقي لمدى نجاعة المشاريع الفكرية والسياسية للإسلاميين، ومناسبة لإبراز مدى صدقية طروحاتهم وقدرتهم على إنجاز ما لم يحققه غيرهم، ومدى تمكنهم من التشبع بقيم الحوار وتطوير القيم والممارسات السياسية وجعلها أكثر نضجاً وديمقراطية.

وقد ولدت الدينامية السياسية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية في سياق ما يسمى بالربيع العربي خلال سنة 2011 إلى سقوط مجموعة من الأنظمة التسلطية، وإذا كانت طريقة تعامل الأنظمة السياسية مع هذه الحركية السياسية

الاجتماعية الجديدة متباينة، فإنها انحصرت ما بين أنظمة تعاملت بقبضة حديدية مع المحتجين آملة ردعهم بالقوة والعنف، مما أدى إلى سقوطها (تونس ومصر وليبيا)؛

بينما اضطر النظام اليمني بعد فشله في كبح جماح المحتجين - بعد قمع وتنكيل ممنهجين - إلى القبول بمقترح التنحي عن الحكم بفضل المبادرة العربية وذلك بعد تردد وكَرٍّ وفَرٍّ؛

في حين اختار النظام السوري المواجهة الدموية مع شعبه وتقتيله وهو ما اضطر فئات من الجيش للانشقاق عنه والانخراط في العمل المسلح ضده مما يسرع بالانهيار؛

بينما اختار النظام السياسي المغربي التفاعل مع الحركة الاحتجاجية التي شهدها الشارع المغربي في وقت مبكر، مكنته من احتوائها قبل أن تتحول إلى انتفاضات عاصفة، فعمل على أخذ مبادرة سياسية تحددت في اقتراح تعديل الوثيقة الدستورية التي طرحها الملك في خطاب 9 آذار/ مارس، والتي توجت بالموافقة عليها في استفتاء فاتح تموز/ يوليو 2011، والإعلان عن انتخابات تشريعية سابقة لأوانها فاز فيها حزب العدالة والتنمية بـ 107 مقاعد برلمانية، تلاه ترؤسه للحكومة الحالية بزعامة الأستاذ عبد الإله بن كيران، وهو ما حولهم من القيام بدور المعارضة السياسية إلى مرحلة تدبير الشأن العام وفقاً لدستور جديد ينتظر تحدي تنزيله الديمقراطي.

# الإسلاميون والسلطة في المغرب: جماعة العدل والإحسان نموذجاً(*)؟

## مقدمة نظرية ومنهجية(1):

إن رصد المشاركة السياسية في بعديها القانوني الشكلاني والمؤسساتي الرسمي، قد ميز العديد من الأدبيات السوسيولوجية والسياسية والقانونية، الغربية منها والعربية التي عالجت هذا المفهوم، الذي لم يتمكن من إرساء قاعدة نظرية ومعرفية، تسهم في إبراز ملامحه وتحديد محتوياته ومضامينه، وتطوير أسسه المنهجية، وهو ما يفسر لنا ندرة الإسهامات التنظيرية لهذا المفهوم وتطويره لحدود نظرية للمشاركة السياسية في ظل تزايد الاهتمام بالديمقراطية، نتيجة لاحتدام المطالبة بها، إلى درجة أصبحت يبدو كظاهرة معدية، خاصة بعد انهيار الأنظمة الشمولية بدءاً بالاتحاد السوفياتي سابقاً وباقي دول أوروبا الشرقية في ما بعد ومقاومة نظام الأبارتايد، وبروز الحركات

---

(*) أغتنم هذه المناسبة لأتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ فتح الله أرسلان عضو مجلس الإرشاد بجماعة العدل والإحسان والناطق الرسمي باسمها، الذي قَبِل بإجراء مقابلة ميدانية مع الباحث للإجابة عن أسئلته بتاريخ 27/ 11/ 2001 بمدينة الرباط، ولا يفوتني أيضاً أن أتقدم بالشكر للأستاذ عمر أحرشان الكاتب العام لشبيبة العدل والإحسان وعضو دائرتها السياسية على ما قدمه من مساعدة ودعم، وإلى كل من ساعد الباحث من قريب أو بعيد في إنجاز مهمته البحثية.

(1) نشر جزء من هذه الدراسة بصيغة إعلامية في عدة حلقات في موقع إسلام أولاين، وسيتم نشرها في صيغتها الأكاديمية بعد أن تم إدخال العديد من التعديلات في محتوياتها ومضامينها، نتيجة للتطورات السياسية التي شهدتها جماعة العدل والإحسان في علاقتها بالسلطة السياسية، والدينامية السياسية التي شهدتها المجتمعات العربية كتطور دور الشارع العربي كفاعل مؤثر، وصعود القوى الإسلامية لسدة الحكم: العدالة والتنمية بالمغرب، والإخوان المسلمون بمصر، والنهضة بتونس.

المطالبة بالحرية والمساواة بالصين ومن أجل انتخابات حرة في الشيلي والبرازيل، فتحولت الديمقراطية من نظام مختلف حول أسسه العقائدية والفلسفية ومشكوكاً في شرعيته التمثيلية، إلى نظام ومبدأ حصل بشأنهما الإجماع.

إلا أن الانسياق في هذا المسار من شأنه إثارة العديد من الأسئلة والاستفهامات حول ماهية المشاركة السياسية ومضامينها، ومن بين أبرز الأسئلة المطروحة: هل المشاركة السياسية المؤسساتية هي المحدد الشرعي والوحيد للفعل السياسي؟ ألا توجد أشكال أخرى للمشاركة السياسية من خارج الحقل السياسي، لها مناضلوها واستراتيجياتها وآلياتها في العمل والتعبئة؟

من الأكيد أن السير وفقاً للمقاربة المؤسساتية من شأنه، إعطاء تبرير علمي-سياسي قد يكون عفوياً يفتقد إلى النية العمدية، وهو احتمال يبقى مستبعداً منطقياً وعملياً رغم إمكان وجوده على الصعيد النظري، وقد يكون مقصوداً من شأنه تقزيم الأشكال الاحتجاجية للمشاركة والتنقيص من أهميتها وجدواها، وقصر المشاركة وربطها جدلياً مع المؤسسة الرسمية كمنفذ وحيد لممارسة العمل السياسي، حسب هوى ونزعات بعض الأنظمة السياسية المتسلطة، فهي تعكس لنا تحالف مصلحي بين بعض المثقفين أو المؤسسات والمراكز البحثية مع بعض الحكام قصد تبرير سياساتهم وقراراتهم بالاعتماد على معطيات ومناهج ونتائج العلوم السياسية والاجتماعية، وهو مجال خصب لا يزال شبه مغيب وإن تمت معالجته بصيغ ورؤى في العديد من الإنتاجات الفكرية والسوسيولوجية والسياسية عبر نماذج نظرية من قبيل المثقف والسلطة أو المعارضة السياسية وأنظمة الحكم، إذ لا يزال بحاجة إلى المزيد من الرصد والدراسة والتحليل.

إن البنية المنهجية والمعرفية لهذه الدراسة لا تتسع للإسهاب في تحليل ودرس إشكالية المشاركة السياسية من الناحية المفاهيمية والنظرية، والذي سنتناوله في أعمال لاحقة.

**وبشكل موجز يعرف مفهوم المشاركة السياسية تراكماً على مستوى التعريفات يصل إلى حد الحيرة في اختيار أنجع وأدق التعاريف. ويمكن أن نقدم من الناحية الإجرائية التعريف الآتي: فالمشاركة السياسية هي مجموع الأنشطة الإرادية التي**

**يقوم بها أفراد المجتمع عبر اختيار قادتهم ومسيريهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بتحديد السياسة العامة[1]:**

وتأخذ هذه المشاركة شكلين:

**1- الأشكال الاتفاقية للمشاركة السياسية**

**(Les formes conventionnelles de la participation politique)**

تنحصر المشاركة السياسية في شكلها الاتفاقي على المشاركة المؤسساتية[2]، داخل الحقل السياسي الرسمي، والمؤمنة بثوابت قواعد اللعبة السياسية، وهي تتم عموماً بآليات متعددة يبقى أهمها التصويت في الاستحقاقات الانتخابية أولاً (التصويت، عرض التمثلات السياسية، التعبير العلني عن الآراء السياسية من أجل إقناع الأفراد الآخرين، حضور اللقاءات والاجتماعيات السياسية، المشاركة في الحملات الانتخابية. . .)

ثم عبر المشاركة في الاستفتاءات، وإذا كانت جل المقتربات في تحديدها لوظائف الانتخابات تركز بدرجة أساسية على الجانب السياسي العام المرتبط بالزعامات السياسية عبر الاستفسار حول علاقة النتائج بمواقع النخبة السياسية وصلتها بالحكام، وإبراز نوعية الاستراتيجيات المحتملة المرتبط بالقمة.

**2- الأشكال الاحتجاجية للمشاركة السياسية**

**(Les formes protestataires de la participation politique)**

إذا كانت المشاركة السياسية في بعدها المؤسساتي الرسمي تسهم في تدعيم الاستقرار وتثبيت النظام، كما تخول لكل فرد فرصة التعبير عن اهتماماته الخاصة،

---

(1) David L. Sills: Political participation in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, volume 12, The Macmillan Company

وهو تعريف أورده MacLosky في **الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية** ويركز على معيار المشاركة السياسية كمسلسل إرادي.

(2) Nonna Mayer et Pascal Perrineau: *Les comportements politiques*, Armand Colin, 1992, p 13.

وإعطاء المزيد من القوة والصلابة لمبادئ التوافق والمحاسبة وحق المعارضة [1] في الوصول إلى السلطة فإنها في جانبها غير المؤسساتي، أي الاحتجاجي، عبر المظاهرات[2]، وباقي الأفعال الجماعية (actions collectives) هي أفعال احتجاجية منبثقة من عمق مجتمعي وشعبي ومعبرة عن تطلعات لوجود سياسي، متحرر بشكل أو بآخر من مراقبة السلطة، وهي تهدد باستمرار سواء كانت عفوية أو منظمة استقرار النظام وتقويض باقي مؤسساته وأجهزته[3].

فما هي نوعية هذه الأفعال الجماعية ذات الطابع الاحتجاجي؟ وما مدى تأثيرها على النظام السياسي؟

إن المظاهرات والاعتصامات وباقي أشكال العنف السياسي، شكل جديد من أشكال ممارسة العمل السياسي والاجتماعي من خارج الحقل السياسي الرسمي بعيداً عن قواعده وإكراهاته، ومن خلال بوابة المجتمع فتكون في غالب الأحيان ضد التهميش والإقصاء، وهي ذات طابع جماعي في إطار مواجهة بينهم وبين ممتلكي السلطة، دون المرور عبر وساطة النخب [4] السياسية الرسمية فهي أفعال مستقلة

---

(1) David L. Sills: Political participation in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, volume 12, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1972, p 253.

(2) هناك أشكال احتجاجية سلمية قد تلجأ إلى مقارعة السلطة ومواجهتها عبر المظاهرات والاعتصامات والوقفات، وهناك أشكال احتجاجية غير سلمية كالثورات والانقلابات.

(3) Philippe Braud: "La violence politique: Repères et problèmes" in *La violence politique dans les démocraties Européennes occidentales*, Éditions L'Harmattan, p 17.

(4) لقد كان لعلماء الاجتماع والسياسة الأنجلوساكسونية الدور الكبير في التعامل مع نظرية المشاركة السياسية في بعدها الاحتجاجي، عبر رصد ماهية الحركات الاجتماعية ونوعية الأفعال الجماعية، ونظرية التعبئة من خلال الأبحاث والدراسات الميدانية، وبالمقابل فإن السوسيولوجيا السياسية الفرنسية ظلت متخلفة عن هذا المنحى وتابعة للدراسات الأنجلوساكسونية الأكثر تطوراً، وللمزيد من التفاصيل حول عدد الكتب والمونوغرافيات الفرنسية التي عالجت هذه الإشكالية، انظر:

Olivier Fillieule (sous dir.): *Sociologie de la protestation: Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993, pp 30-70.

ومعبرة تبتعد عن إكراهات الإطار المؤسساتي والقانوني، والسؤال المطروح في هذا السياق إلى أي مدى يمكننا أن نعتبر هذه الأشكال الاحتجاجية شرعية؟

لقد كانت المظاهرات وباقي أشكال العنف السياسي، تصنف ضمن خانة المحضور، أي إن الأنظمة السياسية، كانت تعتبرها غير مشروعة (illégale)، ومع مرور الوقت وبحكم التطورات التي شهدتها المجتمعات والأنظمة الغربية، ثقافياً وسياسياً ومؤسساتياً، اكتسبت هذه الأفعال الجماعية الاحتجاجية، الشرعية وأضحت تتمتع بوجود إطار دستوري وقانوني ينظمها ويقننها عبر ما يسمى بالحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي[1].

فهناك علاقة جدلية ملموسة بين اللعبة السياسية والتجمعات في الشارع، فقدرة تنظيم ما؛ حزب كان أم حركة اجتماعية على تعبئة مناضليه[2]، وأنصاره بكيفية مباشرة أو عبر تنظيمات وسيطة هي مورد سياسي مهم، يعبر عن قوة التنظيم وحقيقة تمثيليته الاجتماعية، وحجم تفاعل الجماهير مع أيديولوجيته وإيمانها بخطاباته وبرامجه ومن ثمة شرعية مطالبه، بهذه الكيفية تضغط هذه القوى الاحتجاجية على النظام لحثه على تقديم المزيد من التنازلات.

فإذا كان التيار الإسلامي يمثل نموذجاً لفاعل سياسي إلى جانب فاعلين آخرين بمختلف مشاربهم ومرجعياتهم، فإن العلاقة التي تربطهم بالسلطة، خاصيتها تباين مواقف الإسلاميين من الحكم، وبالمقابل تباين موقف الحكم من الإسلاميين[3]،

---

(1) انظر دراستنا «الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي: نموذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية، دراسة في أوجه التشابه والتمايز»، مقدمات **المجلة المغاربية للكتاب**، عدد 27-28 صيف/ خريف 2003.

(2) Ph. Braud: *La violence*, op. cit., p 18.

(3) انظر على سبيل الاستئناس والمقارنة دراستنا حول التجربة السياسية للإسلاميين في المغرب، ومسار إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي (حركة التوحيد والإصلاح) عبر حزب العدالة والتنمية وكيفية تفاعل الإسلاميين الإصلاحيين مع العمل السياسي المؤسساتي وفقاً لمقاربة دينامية تمزج بين الجانب الأيديولوجي والجانب الواقعي.

رشيد مقتدر «المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة»، **المستقبل العربي**، السنة 27، العدد 314 (نيسان (أبريل) 04/ 2005، ص 46-71.

نظراً إلى الاختلاف في المرجعيات الأيديولوجية والمواقف السياسية، والتباين في القيم الثقافية المستقاة من قراءة تأويلية معينة للإرث الثقافي والديني، وطبيعة المشاريع السياسية والمجتمعية المتبناة نظرياً وأيديولوجياً بينهما، ثم أخيراً في نوعية المصالح المدافع عنها.

ثمة جملة من الأسئلة المؤرقة تطرح نفسها من الناحية المبدئية، كأرضية أولية لمعالجة إشكالية، لازال ما يميزها هو الغموض والتعتيم، وتشكل مناسبة لتضافر جهود الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية وهي كالآتي:

ما هي نوعية العلاقة التي تربط ما بين الحكم والإسلاميين؟ أو من المفترض أن تحكم العلاقة بينهما؟ إلى ماذا يعزى التباين والاختلاف بين السلطة والإسلاميين عموماً وجماعة العدل والإحسان بصفة خاصة؟ لماذا تتميز العلاقة بين الإسلاميين والسلطة بالتشنج والتوتر الدائم والمواجهة والاحتقان في أحيان أخرى؟ ما هي طبيعة الدور السياسي الاجتماعي الذي تقوم به الجماعة؟ ما هي مكانتها كقوة سياسية اجتماعية ووزنها داخل النسيج المجتمعي، وهل يشكلون قوى ضغط مؤثرة لها وزنها ومكانتها؟ ما هو موقع السياسي داخل أطروحات وتصورات الجماعة؟

الموقف من العملية السياسية يعكس موقفاً من المشاركة السياسية ورؤية خاصة لمفهوم السياسة عند الجماعة وقناعاتها إزاء العديد من القضايا المركزية ضمن مشروعها الأيديولوجي والسياسي ومعالم رؤيتها السياسية للوضعية الراهنة التي يجتازها المغرب، لذلك فإن أي حديث عن العملية السياسية والمشاركة في أدبيات الجماعة رغم قلتها هو حديث عن قضايا تتجاوز المشاركة السياسية وتحتويها، وهو ما سيحدد محور هذه المساهمة عبر رصد التجربة السياسية لجماعة العدل والإحسان في المغرب.

سنعتمد في هذه الدراسة على النموذج النظري الثاني للمشاركة السياسية، أي الشكل الاحتجاجي للمشاركة السياسية التي تتم من خارج الحقل السياسي الرسمي وعبر بوابة المجتمع، كإطار مفاهيمي ونظري مقترح نحاول من خلاله رصد الممارسة السياسية للإسلاميين (جماعة العدل والإحسان) داخل الحقل السياسي.

وسيتم معالجة موضوع هذه الدراسة من خلال رؤية معيارية تتناول الإنتاج

الأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان ورصد رؤيتهم للعملية السياسية والمشاركة السياسية، في علاقتها بباقي مكونات الحقل السياسي، ثم ربطها برؤية سوسيو-سياسية، تعالج الخطابات والمواقف السياسية في علاقتها مع الواقع السياسي، وتحاول استفهام علاقة المواقف السياسية بالسلوكات الفعلية[1].

فاعتماد الجانب الميداني في علاقته بالنظري، هو معطى موضوعي وله حضور أساسي في الدراسات السياسية والاجتماعية، نظراً إلى العلاقة الجدلية بين المقاربتين، ولمحاولة ملامسة أكبر قدر من العلمية والموضوعية، عبر الاحتكاك بالفاعلين السياسيين، ومحاورتهم وملاحظة سلوكياتهم، رغم ما تعترض ذلك من عوائق وصعوبات كثيرة، عايشناها عملياً من خلال هذه التجربة، فمن إيجابية ذلك هو تقليص إمكانية السقوط في الأحكام القيمية والمواقف المسبقة، التي تعكس نوايا وتمثلات وإشكاليات حامليها، وتضفي مسحة ذاتية على العمل بدل التعامل مع الظاهرة، كمعطى موضوعي خارجي، بعيداً عن التمثلات الذهنية أو الذاتية كما تؤكد ذلك قواعد المنهج في العلوم الاجتماعية.

## I. معالم أولية في المشروع الأيديولوجي والسياسي لجماعة العدل والإحسان

تستند جماعة العدل والإحسان[2] في بنيتها التنظيمية ورؤيتها الفكرية والأيديولوجية، ومشروعها السياسي على البناء الفكري والأيديولوجي لعبد السلام

---

(1) رشيد مقتدر «المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة»، مجلة **المستقبل العربي**، مرجع سابق، ص 47.

(2) شكلت فترة السبعينيات مرحلة تمهيدية لما قبل ولادة جماعة العدل والإحسان، والتي مرت من مسارات متعددة يصعب حصرها وبشكل مقتضب يمكن اعتبار رسالة «**الإسلام أو الطوفان**» التي أرسلها عبد السلام ياسين سنة 1974 إلى ملك المغرب شكلت مرحلة ما قبل النشأة، ثم تلى ذلك إصدار عدة مؤلفات يبقى أهمها على صعيد البناء التنظيري والتنظيمي للجماعة «**المنهاج النبوي**» الذي يعد الرؤية الأيديولوجية والمذهبية والموجه لمسار ورؤى الجماعة والمهيكل لتنظيمها، وفي سنة 1979 تم إصدار الأعداد الأولى لمجلة الجماعة إلى حين مصادرة الأعداد 5-10- و16، والتي ستتحول إلى أسرة الجماعة سنة1981؛

ياسين، الذي ينفرد بصفته المنظر الوحيد للجماعة والموجه لمسارها بالمقارنة مع حركة التوحيد والإصلاح التي تعرف تعدداً في التنظيرات والاجتهادات، لذلك فإن أي محاولة لفهم جماعة العدل والإحسان ومعرفة أسسها الفكرية والسياسية، تستلزم التطرق لفكر منظرها عبد السلام ياسين، ومن جهة ثانية فقدت راكمت جماعة العدل والإحسان قدراً كبيراً من الكتابات من طرف مرشدها العام بالمقارنة مع غيرها من الحركات الإسلامية في المغرب، كما أنها تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية إسلامية واسعة، إذ تعتبر أكبر جماعة إسلامية من حيث القوة العددية والبناء التنظيمي، إلا أن ما يميز جماعة العدل والإحسان هو قدرتها على بناء مرجعية قائمة بذاتها تمزج بين النسق الحركي والنسق الصوفي، ومستقلة عن رؤى ومرجعيات الحركات الإسلامية في المشرق العربي خاصة جماعة الإخوان المسلمين[1].

**فما هي معالم المرجعية الأيديولوجية والفكرية لجماعة العدل والإحسان؟**

ينطلق عبد السلام ياسين أولاً، بتحديد طبيعة المجتمعات التي نعيش فيها ومدى احترامها لما جاءت به الشريعة الإسلامية، ليخلص إلى أن مجتمعاتنا ذات طبيعة «غثائية» تشتبك الجاهلية فيها بالإسلام وتختلط، فهي تعيش ما يسميه «بالفتنة»، حيث يقول:

---

= وفي 1982 رغبت الجماعة في الحصول على المشروعية القانونية باسم «**جمعية الجماعة**»، إلا أن السلطات رفضت الترخيص لها بدعوى «اقتحام ميدان السياسة تحت شعار الجمعية». وقد لجأت الجماعة في نيسان/ أبريل 1983 إلى تقديم ملف تأسيس جمعية أخرى باسم «**جمعية الجماعة الخيرية**»، والتي تنص على أنها جمعية ذات طابع سياسي، ورفعت الجماعة في الأخير شعار «**العدل والإحسان**» سنة 1987، إلا أن السلطات أقدمت على حلها سنة 1990، إلا أن الجماعة تتشبث بقانونيتها بالاستناد إلى حكم قضائي.

(1) بينما نلاحظ على مستوى الإطار التنظيمي، تأثر عبد السلام ياسين كتابه **المنهاج النبوي** بالبنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، ويتكون البناء التنظيمي لجماعة العدل والإحسان الهياكل الآتية: أولاً مجلس الإرشاد كأعلى هيئة قيادية، والمرشد العام ثانياً، ثم ثالثاً المجالس التي تتكون من مجلس الأسرة ومجلس الشُّعْبة، والجهة والإقليم ثم مجلس التنفيذ القطري. للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:
عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي**: **تربية وتنظيماً وزحفاً** صفر 1402-1982، من ص 55 إلى 73.

«متى اختلط الحق بالباطل ودخل الإسلام على الجاهلية، فبقي منها رواسب، وأعادت الجاهلية كرتها على الإسلام فعكرت صفوه، فتلك الفتنة... فالفتنة إذا اشتبه عليك الحق والباطل»[1].

ويرتكز مفهوم الفتنة على دعامتين:

- الدعامة الأولى اجتماعية وتتمثل في تفشي الترف من خلال جانبه المادي والاجتماعي، والمبالغة في الملذات الحسية والعقلانية، وله مستويين الأول مجسد في المبالغة في الاستهلاك التظاهري، والثاني الإيمان بالعقل المعاشي الذي يرتكز على الفلسفة ويؤمن بالعقلانية المطلقة عكس العقل المؤمن[2].
- والدعامة الثانية سياسية مجسدة في الحكم الجبري، الذي يرتكز على القانون الوضعي كإطار معياري لتنظيم العلاقات البشرية، وثانياً على الإسلام الرسمي بمؤسساته، وأجهزته وعلمائه والذي يرضخ للسلطة ويبارك بكيفية لا مشروطة سياساتها ويشرعن ممارساتها ويتملق لها[3].

فالفتنة إذاً مفهوم محوري داخل المشروع الأيديولوجي لعبد السلام ياسين، والذي يتمظهر في عدة أشكال اجتماعية ودينية وأخلاقية وسياسية.

إن أي محاولة ترمي لتغيير واقع الفتنة يجدر أن تأخذ بعين الاعتبار بعدين أساسيين:

1- البعد التربوي الذي يحضى بأولوية داخل الجماعة، ويعد من أهم آلياتها في

---

(1) عبد السلام ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم** مطبوعات الصفاء للإنتاج، الطبعة الأولى 2000، ص 488.

(2) محمد ضريف: «جماعة العدل والإحسان، قراءة في المسارات» منشورات **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، الدار البيضاء 1995، ص: 71-80،

Mohamed Tozy: *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, 1999.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب، محمد الطوزي: **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، نشر دار الفنك، مارس 2001.

(3) محمد ضريف: **جماعة العدل والإحسان: قراءة في المسارات**، ص 71-80.

العمل الذي تراهن عليه لخلق أجيال جديدة قادرة على تربية الرجال والنساء، وتنظيم الصف مما يمكن من مسك الواقع بقوة وحكمة[1]، فما هي طبيعة هذه التربية؟

إن التربية التي ينشدها المرشد العام هي تربية ذات طبيعة إيمانية إحسانية مختلفة جذرياً عن التلقين السياسي الذي يستهدف الفكر فقط، فهي تطمح إلى تحقيق الاندماج العاطفي والفكري والحركي في جسم الجماعة اندماجاً يستحضر الجانب الدنيوي، والجانب الأخروي[2]، فالتربية مسألة مركزية في استراتيجية الجماعة ولبنة أساسية لقوة تجذرها المجتمعي وضمان مناضلين مخلصين على المدى المتوسط والطويل، ويقول في هذا الصدد عبد السلام ياسين: «تربية إيمانية إحسانية تحررنا من عقدة الدونية والنقص أمام العقل المعاشي المخترع الذي يزعم بمنطق «علمي» أن الإنسان استثناء في هذا الكون»[3].

2- البعد السياسي والتاريخي: من أجل الخروج من براثن التخلف الحضاري وثقل تراث الفتنة، فأمام الإسلاميين مهمة تاريخية وهي إقامة الخلافة على منهاج النبوة[4]، ويعود عبد السلام ياسين إلى التاريخ للتدليل على أن الحكم الإسلامي قد مر تاريخياً من أربعة مراحل:

- مرحلة النبوة.
- مرحلة الخلافة على منهاج النبوة.
- مرحلة الملك العاض.
- مرحلة الملك الجبري.

يستحضر ياسين الواقع الحالي بمختلف مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ليخضعه للتصنيف السالف ذكره، ويطرح السؤال الآتي:

ما هي المرحلة التي تعيشها أمتنا؟

---

(1) عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً** صفر 1402-1982، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

(3) عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية** مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996، ص: 22.

(4) عبد السلام ياسين: **المنهاج**، ص 7.

يعقد ياسين في البداية تمييزاً بين الملك العاض الذي يرتكز على بيعة الإكراه، ويكرس مبدأ الوراثة، ويوظف الإسلام كشعار دون الالتزام بتطبيقه، والملك الجبري الذي يعد أكثر خطورة وضرراً من الحكم العاض، لأنه مطابق للدكتاتورية، ومن جهة أخرى فإنه قد أفضى إلى إفراغ جميع أجهزة الحكم ومؤسسات الدولة، وآليات عملها من كل معاني الإسلام، فغدت حاجة الأمة أكبر لمن يربيها ويحررها من «ربقة الجبر الملحد والمنتشر تحت شعارات الإسلام».

وقد نهج عبد السلام ياسين في مشروعه السياسي والاجتماعي، استراتيجية لتوحيد الأمة الإسلامية تنطلق من تأليف الإطار القطري، وصولاً إلى الإدماج التام لكافة هذه الكيانات القطرية من خلال أربعة مراحل:

أ- تأليف جماعة المسلمين القطرية وتربية رجالها وتنظيمهم: حيث يفسر المرشد العام جذور التشرذم والتشتت السياسي والحضاري في البلدان والمجتمعات العربية الإسلامية إلى واقع الفتنة الكبرى، مما أفرز لنا تكاثراً واختلافاً في الجماعات والفرق، وقد استمرت نفس المأساة في الواقع الراهن، حيث انقسمت الأمة إلى أقطار مستقلة بعضها عن بعض في دويلات غثائية[1]، وقد صاحب ذلك تعدد التنظيمات الإسلامية المتواجدة في كافة الأقطار، فنتج عن ذلك الاختلاف والنزاع بين هذه الجماعات فكيف السبيل لحل هذه الإشكالية؟

الحل بالنسبة إلى المرشد هو الانطلاق من القطر كآلية للعمل ورهان مبدئي إلى حين تحرر كافة الأقطار، لكي تلتقي الدول الإسلامية المحررة من أجل إعادة وحدة المسلمين، عبر توحيد التنظيمات القطرية في كيان عالمي[2].

ب- إقامة الدولة الإسلامية القطرية: فمهمة «جند الله» هي الولوج إلى الميدان السياسي بعد إتمام عملية التربية والتنظيم، وللوصول إلى الحكم في قطرهم، فعليهم أن يكونوا فاعلين وأن «لا ينتظروا انتصار الإسلام بمعجزة من السماء»، فليكن هدفهم المباشر هو الزحف الأرضي للاستيلاء على الحكم[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 17.
(2) المرجع نفسه، ص 17.
(3) المرجع نفسه، ص 18.

ج- توحيد الأقطار الإسلامية: فقبل تحرير الأقطار، لا بد من التنسيق بين الجماعات في العالم، تنسيقاً لا يثير داخل كل قطر أي حساسيات أو خلافات خارجه، في مرحلة مبدئية مصاحبة لمنهاج التربية والتنظيم إلى يوم تحرر فيه الأقطار، فليلتقي «المؤمنون» ويتدرجوا لوحدة الاندماج[1].

د- الخلافة الوارثة: في هذه المرحلة على «المؤمنين» أن يقوموا بتنصيب خليفة عليهم باجتماع أولي الأمر من رجال الدعوة والدولة الإسلاميين، حيث يتم انتخاب خليفة لرسول الله إلا أنه قبل الوصول إلى نظام الخلافة وهو النظام الموعود، يقام إمام قطري في كل بلد يحرر[2].

فما هي العوائق التي تحول دون تحقيق الإسلاميين لما يصبون إليه؟

هناك عدة عقبات يمكن إفراد أهمها كالآتي:

- الذهنية «الرعوية الغثائية» الموروثة والتي تدين «بالانقياد» كذهنية القطيع الذي ينتظر ببلادة وكسل ما يفعل به، عبر نفسية خانعة منقادة مستسلمة لأبوية سلطوية[3].
- العائق النفسي المتمثل في الولاء الراسخ والأكيد الذي تسلم به الجماهير لأنظمة اعتادت العيش فيها على حدث مستجد[4].

فكيف عالج المرشد العام إشكالية السلطة السياسية؟

ينطلق عبد السلام ياسين في تشخيصه لهذه الإشكالية من أن الجهاز الحاكم في البلاد لا يطبق الشريعة الإسلامية، رغم تضمن دستور البلاد على أن الإسلام هو دين الدولة، إلا أن تفعيل هذا النص وبلورته عملياً وواقعياً لا أثر له، وقد ترتب عن ذلك إقرار القانون الوضعي محل تطبيق الشريعة فما هي الحلول التي يقترحها لمعالجة هذه القضية؟

---

(1) نفس المرجع، ص 18.
(2) نفس المرجع، ص 19.
(3) عبد السلام ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم**، ص 123.
(4) عبد السلام ياسين: المرجع نفسه، ص 104.

إن العودة إلى رسالة عبد السلام ياسين الصادرة سنة 1974 بعنوان **الإسلام أو الطوفان** تتضمن منظوراً مختلفاً عن رؤى وتصورات باقي الحركات الإسلامية في المغرب، لقد راهن ياسين على التغير الفوقي عبر القيادة السياسية العليا، بالاعتماد على آلية الإقناع السياسي واستحضار البعد الديني في هذه العملية، فاختيار إصلاح واقع البلاد من خلال إصلاح قمة الهرم السياسي (الملك) بالنصيحة السياسية واعتماد الموعظة ليصلح حال الأمة بعد ذلك[1] شكل في نظر ياسين أقصر وسيلة وأنجع استراتيجية للخروج من الأزمة الحالية.

اقترح المرشد العام على الملك «التوبة العمرية»، كشرط أساسي للتكفير عما بدر عن العاهل في فترة حكمه السابقة لبدء صفحة جديدة في علاقته مع الله لأن التوبة مقبولة. أما في علاقته مع شعبه، فيذكر المرشد على أن التاريخ يؤكد فعلياً تحقق ذلك من خلال نموذج عمر بن عبد العزيز، الذي كانت ظروفه الاجتماعية والسياسية والمعيشية مطابقة لظروف الملك الحسن الثاني، وقد استطاع بالفعل أن يكون قدوة نادرة في التاريخ الإسلامي، على شرط أن يحذر الملك النخب السياسية المحيطة به لأنها لا تطمح سوى للرئاسة والمجد[2] والسلطة والنفوذ، ويفسر ياسين موقفه من الانحراف الذي يميز عقلية وسلوكات النخبة السياسية إلى فساد عقيدتها، وبالمقابل يقترح على الملك حلين لهذه المسألة:

**الأول** استرجاع النفائس والأموال

**والثاني** لفظ النخبة المحيطة به، عبر تنحيتها وتجريدها من مواقع السلطة والنفوذ كأنجع وسيلة للحد منها، وقد أضاف ياسين جملة من الشروط الضرورية لاستكمال الحلول التي اقترحها، إذ على الحاكم احترام ما يلي:

1- الوضوح على كتاب الله وسنة نبيه.

2- جمع أمر المسلمين على الحق، فإن النصاح هو خيط والمنصحة الإبرة، ومن ينصح يجمع الأمة ولا يفرقها.

---

(1) عبد السلام ياسين: **الإسلام أو الطوفان** بدون تاريخ ص 49.

(2) عبد السلام ياسين: **الإسلام أو الطوفان**، ص 82-83.

3- النصيحة بمعنى الصراحة والجمع لا يتأتى إلا بنقد الناصح والمنصوح بمعيار الكتاب والسنة[1].

وبعد عدم استجابة النظام لمقترحات المرشد العام[2]، بلور في ما بعد مفهوماً بديلاً، وهو مفهوم القومة، فما هو مضمون هذا المفهوم في فكر عبد السلام ياسين؟ وكيف تمت صياغته في إطار الرؤية العامة للجماعة؟

إذا كان مفهوم «القومة» يرادف المفهوم الحديث للثورة فما هي حدود الاختلاف بين المصطلحين؟ إن مفهوم الثورة حسب «ياسين» هو خروج عنيف بغير حق، وإيحاء بالعجلة والعنف[3] وهو وصف مستعمل لوصف الحركات الاجتماعية «الجاهلية»، ويقدم كبديل لذلك مفهوم «القومة»، فهو مصطلح مؤصل تاريخياً[4] وذو حمولة إسلامية، ويعيد في الآن ذاته لأذهاننا نوعاً من القداسة التي كان يتمتع بها «القائمون من آل البيت» في محاربتهم للظلم والاستبداد[5].

فإذا كانت الثورة فعلاً سياسياً يرتكز على العنف لتغيير الواقع الاجتماعي، فإن القومة تغيير لدوافع الإنسان وشخصيته وأفكاره، تغيير جذري يستهدف شخصية الإنسان ويطمح لتغيير نفسه وسلوكه كمرحلة تمهيدية للتغيير السياسي والاجتماعي المنشود[6].

لذلك فإن القومة على «حكام الجبر مشروعة» في نظر ياسين لأنها تسهم في تغيير واقع «الفتنة» ونظامها وأجواء الجاهلية ونطاقها[7]، إلا أن تحقيق القومة يتطلب عاملين مهمين:

1- سلطاناً قوياً والسلطان القوي غير السلطان العنيف وغير حكم القمع.

---

(1) نفس المرجع ص 90-91.

(2) إثر إرسال عبد السلام ياسين للملك الراحل الحسن الثاني رسالته **الإسلام أو الطوفان**، أدخل إلى السجن وقضى فيه ثلاثة سنوات من بينها مدة أودع خلالها في مستشفى للأمراض العقلية.

(3) عبد السلام ياسين: **العدل** مرجع سابق ص 236.

(4) عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي** مرجع سابق ص 9.

(5) عبد السلام ياسين: **رجال القومة والإصلاح** إفريقيا الشرق 2001 ص 8.

(6) عبد السلام ياسين: **رجال القومة والإصلاح**، ص 7.

(7) عبد السلام ياسين: **المنهاج** مرجع سابق ص 9 و28.

2- ضرورة وجود رجال قرآنيون نبويون[1].

فالقومة التي يصبو إليها المرشد، ليست عملية انقلابية نخبوية تضع أوصياء على الشعب ومصيره، قد تشكل الخطوة الأولى من عمل نخبة محدودة التي سرعان ما سيتعرض مشروعها للتلاشي والأفول لأنه راهن على نخبة مترهلة، فما يميز الجماعة هو رهانها على عامة الناس ومحاولة اخراجهم من دين الانقياد والخمول ومحاربة «الذهنية الرعوية» المنصاعة لرغبات الحكام ونزعاتهم، وإلا فإن مشروعها سيكون مآله الفشل[2].

فما هي إذاً الاستراتيجية العامة المتبعة من طرف الجماعة للوصول إلى الحكم؟

يحدد عبد السلام ياسين ثلاثة خطوط قد توصل كل منها إلى الهدف المنشود:

■ الخط الأول: الدخول في اللعبة السياسية كتكتيك مرحلي، من خلال العمل في إطار التعددية الحزبية والترشيح للانتخابات، ورغم صعوبة السير الحثيث في إطار هذا المنحى بحكم ما يتطلبه من وقت وما يقتضيه من احتكاك ومواجهة بأوضاع سوسيو-سياسية غير سليمة، فإن مردوديته المرتقبة لا يمكن تجاهل نتائجها والتي تحقق:

أ- الاستفادة من إيجابيات العمل السياسي والتسهيلات التي يوفرها في التحرك.

ب- إبراز زيف الدعوى الديمقراطية ومزاحمة الغير في كسب الرأي العام.

ج- التضييق على الإسلام الرسمي، وإسلام الأحزاب السياسية[3]؛

فماذا عن الموقف الشرعي إذا ما أردنا تقييم هذا المنحى؟ وبصيغة أخرى هل تقبل الشريعة الإسلامية هذا الخط السياسي؟

إن الدخول في هذا الاتجاه حسب ياسين، لا يعني القبول بالعمل الدائم في ظل هذه الأوضاع، بل هو مرحلة مبدئية، ولا يستشف منها الاستسلام لسياسة الحكم في الاحتواء المنظم، «هناك خطر احتواء الموجة الإسلامية بإفساد الرجال،

---

(1) عبد السلام ياسين: **رجال القومة** مرجع سابق ص 32.

(2) نفس المرجع ص 32.

(3) عبد السلام ياسين: **المنهاج** مرجع سابق ص 412-413.

والكيد للحركة والانحراف بها، لكن متى كانت التربية إحسانية وكان الجند وقادة الجند ربانيين، فإن لعبة الاحتواء تنفضح وتنهزم آخر الأمر»[1] لذلك فالجماعة تدرك سلبيات وعوائق هذا الخط[2].

■ الخط الثاني: هو الخط الثوري المعتمد على منهج العنف المسلح[3] عبر أسلوب الاغتيال، وهو منحى لا مبرر له حسب المرشد ولا مستقبل له لعدة أسباب أهمها نهي الشرع الإسلامي عن قتل المسلمين زمن الفتنة، واستحالة الجمع بين الدعوة والدولة[4].

■ الخط الثالث هو نتيجة متوقعة لنضج الخط الأول وبلوغه الكمال، وهو خط التنفيذ بالقوة بعد أن يتم الإعداد [5].

## II. العملية السياسية في أدبيات جماعة العدل والإحسان:

إن الموقف من العملية السياسية يعكس موقفاً من المشاركة السياسية ورؤية خاصة لمفهوم السياسة عند الجماعة[6] وقناعاتها إزاء العديد من القضايا المركزية

(1) نفس المرجع، ص 372.
(2) نفس المرجع، ص 413-414.
(3) برزت مسألة تحديد موقف الحركات الإسلامية من العنف بعد تفجيرات نيويورك، وهو ما نجم عنه شجب وتنديد معظم حركات الإسلام السياسي في العالم العربي الإسلامي لتفجيرات 11 أيلول/ سبتمبر، وقد شهد المغرب بعد تفجيرات الدار البيضاء الموقف الرافض نفسه لتلك العلميات الإجرامية، حيث نددت جميع الحركات الإسلامية بتلك التفجيرات، ومن بين الفقرات التي اعتمدت من طرف جماعة العدل والإحسان للتعبير عن موقفها الرافض للعنف والإرهاب العديد من الفقرات من كتابات المرشد من بينها ما ضمن في **المنهاج النبوي**: «في مرحلة إعداد القوة نتجنب الاغتيال السياسي لسببين: أولهما أننا أمرنا ألا نقتل المسلمين زمان الفتنة، والثاني وهو سياسي أن القضايا الغريبة عن الشعب العاجزة عن الانتصار بالإقناع والتمكن في المجتمع، هي وحدها التي تلجأ إلى أساليب الإرهاب والاغتيال...».
(4) نفس المرجع، ص 417-418.
(5) نفس المرجع، ص 418-419.
(6) انظر على سبيل المقارنة موقف أحد الجماعات الإسلامية الحديثة النشأة من الإشكال نفسه: رشيد مقتدر: «الإسلاميون والسياسة بالمغرب: الحركة من أجل الأمة نموذجاً» ضمن عدد =

ضمن المشروع الأيديولوجي والسياسي للجماعة ومعالم رؤيتها السياسية للوضعية الراهنة التي يجتازها المغرب، لذلك فإن أي حديث عن العملية السياسية والمشاركة في أدبيات الجماعة رغم قلتها، هو حديث عن قضايا تتجاوز المشاركة السياسية وتحتويها وتتماهى معها في الآن نفسه، وأهمها إشكالية الشورى والديمقراطية، والموقف من النظام الحاكم ومن التعددية الفكرية والسياسية، وهذا ما يفسر لنا ندرة التنظيرات حول مفهومي السياسة والمشاركة ومن إشكالية الاختلاف مع الآخر تنظيراً وتأصيلاً، داخل المرجعية نفسها وخارجها، لدى الجماعة بل يمكن أن نعمم هذا الحكم على معظم الحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة.

تندرج ضمن رؤية الجماعة للسياسة والمشاركة ضمن منظورها العام للشورى في علاقتها بالديمقراطية، فلا يمكن التطرق للمشاركة السياسية إذ هي بمثابة الفرع وإهمال الأصل والمصدر الذي هو الشورى ومضامينها التي يمكن أن تنهل من الديمقراطية وآلياتها وتسهم في تطويرها.

لذلك فالإشكال لا يتحدد في موقف الجماعة من العملية السياسية أو المشاركة السياسية، بقدر ما يطرح إشكالاً أكبر؛ هو ما هي علاقة الديمقراطية بالشورى في فكر عبد السلام ياسين.

## 1- الشورى والديمقراطية في المشروع الأيديولوجي لعبد السلام ياسين:

ينطلق عبد السلام ياسين في البداية بالإقرار بأهمية الديمقراطية، وضرورة الاستفادة منها باعتبارها نظاماً ومسطرة يكفلان تدبير الصراعات الاجتماعية[1]. وحكم يبرز القيمة المرجعية التي أضحت تكتسيه الديمقراطية داخل معظم

---

= بعنوان: «المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة»، **مجلة وجهة نظر** - المغرب. العدد 24 شتاء 2005 السنة الثامنة، ص 53-61.

(1) Abdessalam Yassine: *Islamiser la modernité*, Al Ofok Impressions, mars 1998, p 305.

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب: عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مطبوعات الهلال وجدة الطبعة الأولى -2000.

المجتمعات كمنظومة لتدبير الاختلاف بالطرق السلمية.

فهل يمكن العمل بالديمقراطية جملة وتفصيلاً؟

وما مدى قابلية نظام الحكم الإسلامي للعمل بالآليات الديمقراطية؟

لقد تجسدت إجابة المرشد العام عن هذه الإشكالية في تمييزه الأولي بين الديمقراطية كمبدأ والسياق التاريخي الذي نشأت فيه، وفي تمييزه من جهة ثانية بين المبادئ التي أتت بها الديمقراطية من احترام للحقوق كحرية الرأي والتعبير والتجمع... وضمان حق الاختلاف وإدانة التعسفات، والسياق المرجعي والتاريخي المرتبط باللائكية واللادينية[1] والفلسفة العامة المؤطرة لهذين العنصرين، فما هي طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية؟

يقيم ياسين منذ البداية تمييزاً يرتكز على المعيار المرجعي الناظم لمكونات كل من الشورى والديمقراطية فكل واحدة منهما تنتمي إلى مرجعية مختلفة جذرياً عن الأخرى، فالأولى برزت في «أثينا اللائكية»، ثم تطورت وأخذت صيغة ممارسات «إلحادية» ولا أخلاقية في المجتمعات المتقدمة، في حين أن الشورى نشأت في المدينة المنورة، وبقيت مجمدة زهاء 14 قرناً وهي ضرورة للمسلمين[2].

لذلك، فإن الديمقراطية لا يمكن استيرادها بمعزل عن السياق التاريخي الذي شهد نشأتها وتطورها، هذا لا يعني أن موقف ياسين رفض جذري للديمقراطية شكلاً وجوهراً، وإنما اعتمد تصنيفاً انتقائياً مكنه من الأخذ بالمناهج المسطرية والآليات المؤسساتية التي تراكمت عبر التطور التاريخي والسياسي والفكري للديمقراطية في السياق الحضاري الغربي، لأن هذه الآليات والتقنيات لا تتعارض مع الشريعة ومقاصدها، ويمكن إعادة بنائها وفقاً لمنظور شوري يجعل منها معبراً عن جوهر الشورى الإسلامية[3]. وفي الوقت نفسه يرفض المرشد الفلسفة اللائكية واللادينية المؤطرة للديمقراطية الغربية المدعمة لقيم الفساد والمجون والإباحية.

---

(1) عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية**، مرجع سابق.

(2) Abdessalam (Y.): *Islamiser la modernité*, op. cit., p 310.

وأيضاً عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 75-76.

(3) نفس المرجع ص 315-314 ، وأيضاً **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 341-342.

فما هي الآليات الإجرائية التي يمكن اقتباسها من الديمقراطية، دون أن تتعارض مع جوهر الشريعة الإسلامية أو تناقض أساسها الديني والأخلاقي؟

لقد تطرق عبد السلام ياسين إلى هذه الآليات على سبيل الحصر، وهي كالتالي:

- العمل بصناديق الاقتراع لأنها تمثل جزءاً من عملية شفافة أمينة يسهر عليها حكم نزيه.
- ضرورة الدستور الذي يعبر عن الشريعة ويفسرها.
- عدم تعارض مبدأ فصل السلط الذي يعتبر دعامة أساسية للديمقراطية ومن أهم أسسها أو تنافيه مع أي من التعاليم الإسلامية.
- من أجل القضاء على الرشوة والزبونية والمحسوبية والصفقات السرية، يجب على السلطة الضامنة خلال الفترة الانتقالية، وعلى السلطة الناتجة عن الشورى أن تستند إلى جهاز قضائي نزيه، وبما أن القاضي يتخذ قراراته بكل وعي دون محاسبة أي سلطة، فإن الحكومة الإسلامية مطالبة بالاحتياط الشديد حين انتقاء قضاتها[1].
- حرية التعبير إحدى أهم المؤسسات الديمقراطية، فلا غنى عن صحافة حرة متعددة، يديرها محترفون نزهاء يسعون إلى فضح الشر وإدانته، صحافة ذات اتجاه إسلامي متحررة من رقابة تردعها وتعزلها في ظل الأنظمة اللائكية، صحافة تقوم إلى جانب وظيفتها السياسية والإعلامية، بمهمة تربوية وأخلاقية وروحية[2].
- تدبير المسطرة الديمقراطية، والحكم بواسطة التوازن في السلط، فلكل سلطة، سلطة مضادة تراقبها وتحاسبها، وهي الحكومة الإسلامية التي يجب أن تمأسس آليات المراقبة كما هو الشأن في الديمقراطية المسطرية، لكن قبل تكليف شرطة الآداب، أو المحكمة بردع الغش، من الضروري تركيز المجتمع الإسلامي على تربية أفراده[3].

وفي الإطار نفسه يربط ياسين بين وجود الديمقراطية وتواجد مجتمع مدني

---

(1) نفس المرجع، ص 316-317، نفس المرجع بالعربية، ص 338.

(2) نفس المرجع، ص 316-317.

(3) نفس المرجع، ص 318، نفس المرجع بالعربية، ص 343.

الذي لا يهمه سوى الدفاع عن مصالحه ومطالبه السياسية والاجتماعية الفعلية، في حين أن الشورى توفق بين الدفاع عن المطالب المادية لجماعة المسلمين والجوانب الإيمانية والأخروية[1].

إذا كانت الديمقراطية تدعو للرجوع إلى الشعب والاحتكام إليه، فهذا ما تطمح إليه الشورى، أما إذا كانت تهدف إلى الإباحية وخلق ثقافة انحلالية، تراهن على الجانب المادي الذي يحط من قيمة الإنسان عبر «دغدغة غرائزه البهيمية»[2]، فهذا شيء مرفوض ومخالف لجوهر الشورى الأخلاقي والروحي[3].

فموقف عبد السلام ياسين يناقض الموقف التكفيري[4] الرافض للديمقراطية جملة وتفصيلاً فلسفة وآليات، وتبنى موقفاً مؤمناً بالديمقراطية كآليات مسطرية وإجرائية تطابق جوهر الشورى وأن الاختلاف هو في التسمية، وفي الوقت نفسه يرفض السياق الثقافي الذي نشأت في أحضانه الديمقراطية وهو «اللائكية والإباحية» والاعتماد معيارياً على القانون الوضعي بدل الشريعة الإسلامية، بل إن أهم ما يميز الديمقراطية أنها تخول لنا إمكانية إعطائها التفسير الإسلامي الذي يناسب منهاج النبوة في الدعوة.

## III. المشاركة السياسية في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان:

تأكد جماعة العدل والإحسان إيمانها بمبدأ المشاركة السياسية[5]، لأنه يدخل في إطار استراتيجية الجماعة للوصول إلى السلطة، ومن ثمة فإنه يساعد على تحقيق

---

(1) عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مطبوعات الأفق-الدار البيضاء الطبعة الأولى 1994، ص 82-83.

(2) Abdessalam (Y.): *Islamiser la modernité*, op. cit., p 323.

(3) نفس المرجع، ص 312

(4) للإطلاع على الموقف التكفيري من الديمقراطية في المغرب، انظر:
محمد بن محمد الفزازي: **نظرات في السياسة الشرعية: الشورى المفترى عليها والديمقراطية**، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1997.

(5) تؤمن حركة البديل الحضاري بالمشاركة السياسية كمبدأ وتربطه بشرطين أساسين:

مشروعها السياسي وبلورته على أرض الواقع، إلا أن الإشكال بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان لا يتحدد في الموقف من المشاركة الذي ليس موضوع رهانها، وإنما في شروط هذه المشاركة وحدود الصلاحيات التي تخولها، يقول ياسين: «ليست طموحاتنا محدودة بموعد انتخابي أو تناوب على السلطة، لأننا نعلم أن تغيير حكومة ودستور معين لا يكفل إلا حل أزمة عرضية إن كفل وهيهات؟ ولا يستطيع إلا تهوية الجو السياسي ريثما يدفع تآكل النظام فرقة أو حزباً معيناً في مستراح المعارضة الحزبية ليلمع صورته، إن تغيير وجهة المجتمع الذي ننشده لا يمكن أن يقتصر على سياسة موسمية هدفها التناوب على السلطة أو إصلاحات قصيرة المدى ينفذها تناوب ديموقراطي أو «توافقي» مزيف يقوم على نفس نظام الفكر والقيم الذي أوصلنا هذا الدرك»[1].

من هنا تطرح الجماعة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل الخط الفاصل بينها

---

= ▪ القيام بإصلاحات سياسية ودستورية.
▪ ضرورة توفير انتخابات نزيهة.

وبعد إعادة التفكير في هذه الشروط أمام التغييرات السياسية والاجتماعية تم إلغاء الشرط الأول واقتصرت الحركة على مطلب نزاهة الانتخابات كمدخل أساسي للإصلاح. والذي تخلت عنه بدوره، حيث حصلت مؤخراً على المشروعية القانونية، بتأسيسها لحزب سياسي سمّته حزب البديل الحضاري؛

أما عن طبيعة الأزمة التي تعرفها البلاد فإن حركة البديل الحضاري تعتبرها أزمة حضارية جوهرها سياسي، وأن الحكم الشرعي الذي تطمح إليه هو القائم على الشورى كمضمون والديمقراطية كآلية.

إلا أن السلطات العمومية ستقوم بحله بمرسوم من الوزير الأول عباس الفاسي سنة 2008 في سياق تداعيات ما سمي بقضية بلعيرج، وقد تم اعتقال كل من الأمين العام للحزب الأستاذ مصطفى المعتصم والناطق الرسمي باسمه الأستاذ الأمين الركالة، إلى جانب الأمين العام للحركة من أجل الأمة، وقد صدر عفو ملكي مؤخراً خرجوا على إثره من السجن، ولا زال البديل الحضاري يدافع عن حقه في تأسيس حزب الذي يعتبر أن حضره غير قانوني.

وسنخصص مستقبلاً تأليفاً خاصاً بحزب البديل الحضاري وتجربته السياسية.

(1) عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 324. وقارن ذلك مع النص الأصلي للكتاب بعنوان:

Abdessalam Yassine: *Islamiser la modernité*, Al Ofok Impressions, mars 1998.

وبين الحكم، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، احتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، إعادة توزيع الأموال إلى الأمة.

سيتم التركيز في هذا السياق التحليلي على مسألة الحكم والسلطة باعتبارها جوهر المشكل السياسي، تاركين باقي الإشكالات إلى إسهامات مستقبلية.

إن المشكل السياسي عند الجماعة لا يتحدد في المشاركة السياسية لأنها مجرد آلية تقبلها الجماعة كمبدأ أساسي مسلم به، مادامت لا تتناقض مع الأسس المرجعية التي حددها ياسين في تمييزه بين الديمقراطية والشورى، وبالتالي فإن الآليات التي تطورت مع تطور الديمقراطية، ومن ضمنها المشاركة السياسية يمكن إعطائها مضموناً ثقافياً شورياً أو ديمقراطياً.

إذاً، بما أن المشاركة السياسية هي مجرد آلية تقنية وتنظيمية معينة تعكس تصوراً أيديولوجياً وسياسياً واجتماعياً محدداً، فإنها لم تحتل نصيباً وافراً ضمن إنتاجات مرشد الجماعة وتنظيراته، لأنها مرتبطة بالديمقراطية والشورى ومن جهة ثانية فإن موقف الجماعة الرافض للمشاركة في العملية السياسية، يبرر نسبياً النقص الحاصل في الكتابة حول الموضوع، كما أن هذا المجال قد أضحى يندرج ضمن مجال اهتمام الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان التي تهتم بالقضايا العامة (الانتخابات، الأحزاب السياسية، المشاركة. . .) وسياسات الجماعة إزاء العديد من القضايا والإشكالات، ومن بينها التدعيم الأيديولوجي لوجهات نظر مرشد الجماعة الرافض للدخول في العملية السياسية والاجتهاد داخل حدود الأطر الفكرية والأيديولوجية التي رسم معالمها.

إن الخط السياسي العام للجماعة ينهج مبدأ المقاطعة للعملية السياسية برمتها وخيار الرفض للمشاركة السياسية، ويقول فتح الله أرسلان في هذا الصدد:

«إن مبدأ المشاركة السياسية هو مبدأ قائم وثابت بالنسبة لجماعة العدل والإحسان، لكن السؤال المطروح هل الشروط الموجودة تسمح بمشاركة سياسية فاعلة داخل الساحة السياسية المغربية؟ فالشروط غير متوفرة سواء منها ما تعلق بالجانب القانوني. ذلك أن الدستور المغربي، لا يسمح بمشاركة سياسية حقيقية،

فالسلط كلها ممركزة بيد الملك، وليس هناك فصل للسلط بمفهومه الحقيقي، وما يمكن أن يترتب عن الدستور من انتخابات وبرلمان وحكومة تبقى كلها غير ذات جدوى، فما الجدوى من برلمان ليست له صلاحيات، وليس له مجال لاتخاذ الفعل والقدرة على اتخاذ وصياغة قوانين حقيقية، كما أن التشكيلة البرلمانية تكون مصاغة وفقاً لأمزجة المخزن الذي تنفذه وزارة الداخلية»[1].

تحصر جماعة العدل والإحسان المشكل في مسألة إعادة توزيع السلطات وتحديد الصلاحيات من جديد والتقيد بمبادئ الإسلام، ذلك أن البرلمان كمؤسسة يفتقد إلى شروط الفعل لأن هيكلته والاختصاصات المخولة له لا تسمح له إلا بهامش ضيق لا يمكّنه من تطبيق وتفعيل ما يسطره من قوانين[2]. والنتيجة هي خلق جهاز تابع ومفتقد لشروط الاستقلالية والفعالية، الشيء الذي ينطبق على الحكومة أيضاً[3]، ويقول الناطق الرسمي: «إن الحكومة لا حكم لها في المغرب أمام الصلاحيات الممركزة بيد الملك بحكم الدستور، فالملك هو الذي يمتلك الحكم الفعلي، فهو يضع البرامج ويوجه المرحلة المقبلة انطلاقاً من خطاب العرش، لذلك فعملياً الحكومة لا تحكم ونرى ذلك في الواقع أكثر، فالهامش المتوفر للحكومة، يسحب منها تدريجياً في جميع القضايا الأساسية والحساسة، عن طريق اللجان الملكية في كافة القطاعات كالتعليم، حقوق الإنسان، الصحراء، المرأة. . .»[4].

أما عن الانتخابات فترى الجماعة أنها مشوبة بعدة خروقات، وبذلك قررت الجماعة عدم مشاركتها في انتخابات 2002[5] والانتخابات الجماعية لـ 2003، لأنها لا تختلف عن سابقاتها، وتعتبرها مزورة وأن المؤسسات المنبثقة عنها لا مصداقية لها.

---

(1) مقابلة مع الأستاذ فتح الله أرسلان عضو مجلس الإرشاد والناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان في مدينة الرباط بتاريخ 27/ 11/ 2001.

(2) حوار مع عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان في جريدة **الأيام** العدد 20 بتاريخ 18-24 كانون الثاني/ يناير 2002.

(3) مقابلة مع فتح الله أرسلان، مرجع سابق.

(4) نفس المرجع.

(5) حوار عبد الواحد المتوكل مع جريدة **الأيام**، مرجع سابق.

ويضيف فتح الله أرسلان: «إن تشكيلة البرلمان والأغلبية فيه مكونة من طيف سياسي، وليس من توجه سياسي مرتكز على تصور معين، ونجد في البرلمان المغربي أن الحكومة مكونة من يسار ويمين واشتراكية وماركسية لينينية وليبرالية... فهي فسيفساء تصورية وفكرية لا يمكن أن تجمع بينها حكومة قوية»[1].

فماذا عن موقف الجماعة من الأحزاب السياسية؟

إن الأحزاب المعارضة منها أو المصطنعة آلة يتم ترويضها من طرف النظام على المصادقة والتعبير عن موافقتها «التوافقية» [2]، ويقول ياسين في وصفه للنخبة السياسية: «إن الطبقة السياسية العجوز تدير معركة خلفية غايتها إفشال كل تغيير، لكن الشعب المخلص لدينه رغم جهله الطامي يبرأ منها، هذه الطائفة السياسية العجوز لا تدرك أنها تقطع الطريق على الأجيال الجديدة التي تفوقها تكويناً وأهلية، لخدمة مصالح الشعب المسلم هؤلاء السادة المسترخون على أرائكهم المستسلمون لصفعات السنين، الممتلئون زهواً، هؤلاء المسؤولون عن النزيف الذي يمتص دماءنا لابد أن ينصرفوا لكي يتغير المجتمع»[3] بل إن تاريخ هذه الأحزاب كاف لفضحها في عين الشعب لذلك مصيرها هو «الموت الطبيعي» التلقائي بعد القومة[4].

وإذا كانت هاته المقولات تمثل التشخيص السياسي والأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان خلال فترة الثمانينيات وأواسط التسعينيات، فإن ما شهده المغرب مؤخراً من تطورات سياسية أدت إلى الانفتاح المتدرج على الفرقاء السياسيين وإدماج الإسلاميين الإصلاحيين، عبر تبني شعار السير في سياق الانتقال الديمقراطي وإدماج المعارضة التاريخية الممثلة في أحزاب اليسار وحزب الاستقلال ومشاركتها في الحكومة من خلال تجربة ما كان يسمى «بالتناوب التوافقي» وتغيير قمة السلطة بوصول الملك محمد السادس إلى الحكم، الذي تبنى مفاهيم وتصورات جديدة من قبيل مقولة بناء المجتمع الديمقراطي الحداثي أيديولوجياً، ونهج الخطة الوطنية

---

(1) مقابلة مع فتح الله أرسلان.

(2) Abdessalam (Y.): *Islamiser la modernité*, op. cit., p 319.

(3) عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 327-328.

(4) عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي**، مرجع سابق، ص 414.

للتنمية البشرية اقتصادياً، بغية الرفع من حركية الاقتصاد والحد من معضلات الفقر والبطالة والتضخم. . .وعلى الصعيد الحقوقي بمحاولة تصفية ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وتعويض ضحايا سنوات الرصاص عبر إحداث هيئة الإنصاف والمصالحة، وإذا كانت هذه المبادرات تعبر عن رغبة وإرادة سياسية واجتماعية في طي صفحة الماضي وإعادة تأهيل اقتصاد البلاد، فإن بوادر الانفراج السياسي التي وسعت من هامش الحرية والفعل بالإضافة إلى مسار هذه السياسات العامة للدولة تعترضها مجموعة من الإكراهات والصعوبات التي تحد من ديناميتها، وتعوق تحركاتها، الشيء الذي يتطلب المزيد من الجهد والوقت لتجاوز هذه العقبات، وبالمقابل فإن الجماعة ظلت على الموقف السياسي السابق نفسه، ولم تغير موقفها ورؤيتها لطبيعة الأزمة التي تشهدها البلاد، واحتفظت بنفس التشخيص السياسي والأيديولوجي السابق، بل ظل موقفها ثابتاً بنفس المرجعيات والمواقف مقارنة مع حركة التوحيد والإصلاح التي اندمجت في العملية السياسية عبر حزب العدالة والتنمية، وحركة البديل الحضاري التي حصلت على المشروعية القانونية بعد أمد طويل، والحركة من أجل الأمة التي أضحت تتبنى خيار المشاركة شريطة الحصول على المشروعية.

لقد شهدت هذه الحركات الإسلامية تغييراً في مواقفها ورؤاها بخصوص النظام الحاكم، مما يقتضي إعادة النظر في مرجعياتها، فأضحت مستعدة لولوج السياسة من بابها الانتخابي، الذي لازالت جماعة العدل والإحسان رافضة له.

كيف واكبت جماعة العدل والإحسان المرحلة السياسية التي يعيشها المغرب منذ أواسط التسعينيات؟ وما هي رؤيتها للنظام السياسي بعد وصول الملك محمد السادس للحكم؟ وما هو تقييمها لأدائه السياسي؟

تعد رسالة «إلى من يهمه الأمر» التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى الملك محمد السادس، غداة وصوله إلى الحكم الوثيقة السياسية الجديدة التي تعبر عن موقف الجماعة الرسمي من الملك الجديد، وقد تضمنت وصفاً وتحليلاً للوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي آل إليها المغرب، وتقترح مجموعة من الوصفات الكفيلة في نظر مرشد الجماعة للخروج من الأزمة الحالية، ويقول ياسين

وصفه لوضع الشباب في هذا الصدد: تُعْرِض الشبيبة الهاتفة باسم محمد السادس نهائياً عن طبقة سياسية شاركت طوعاً أو كرهاً المخزن الشائخ بهتانه وخيانته لمبادئ الإسلام، نبذت إسلام المسلمين ودانت بإسلام الشعارات الخاوية. كما تُعرض الشبيبة الهاتفة عن الديمقراطية الحسنية المفرغة من كل محتوى، الملوثة بطَعم طغيانٍ لا ملة له ولا مبدأ.

ونظراً إلى وعيهم بانطماس المعالم وفقدان الهوية لدى هذا الجيل الفار من مغرب البؤس على متن قوارب الموت رغم المخاطر التي يعرفها الخاص والعام، فإن المستشارين الشباب يزاوجون بين التمائم العتيقة والحديثة من أجل إقناع هؤلاء الشبان والشابات الذين لم تعد لهم ثقة بأحد بتبني عقيدة بديلة سيتكفل النشيد الوطني والراية الحمراء في المدرسة بغرس الإخلاص لها في القلوب الفتية. وستقوم حملات التضامن والشارات المقدمة بخمسة دراهم بترسيخ دعائم الثقافة الجديدة، «ثقافة التسول»[1].

فالوضع الذي أضحى يجابه المغرب في نظره، بحاجة إلى منقذ بغية تفادي السقوط في الهاوية «أصبح الملك الشاب اليوم مدعواً إلى تحمل مسؤولية إنقاذ البلاد من الهوة التي تكاد تنهار فيه، لا أحد يجهل من المراقبين للشأن المغربي - إن تحلى بقليل من اليقظة - أن النظام بأكمله في تحلل سريع، ولا يكفي لتطبيب وضعه المعتل إرسال «الإشارات القوية» التي يحاول عبرها القصر أن يبدي حزمه ويُشَيِّد سلطته برد مظلمة هنا أو إلقاء خطبة مَوْشِيَّةٍ هناك».

ولإعادة الأمور إلى نصابها يقترح «لا مناص من إعادة النظر في النظام بأكمله. لابد من وضع القطار على سكة جديدة. ولذا لابد من قاطرة قوية ويد حازمة. لابد من مراجعة شاملة»[2] وذلك بالنهوض بالاقتصاد وتشجيع الاستثمار المنتج الموفر للشغل، وبناء مشروع مجتمعي وسياسي جديد «لا أمل لمحمد بن الحسن ولا لمغرب محمد مادام الاثنان يخبطان في ليل الارتجال، ولا مخرج للجهاز المخزني من المتاهة التي يدور فيها مهما بلغت جرأة الملك الشاب، ومهما تعددت إنجازاته

---

(1) عبد السلام ياسين: **رسالة إلى من يهمه الأمر**، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

المقتحمة، ومهما عظمت الآمال التي يجسدها في أعين الشعب المعبر عن ارتياحه. فما دام مشروع المجتمع المحدد بوضوح، المعبئ للشعب، كل الشعب، غائباً فلا أمل في الإفلات من طوفان يوشك أن يحل»[1].

ويرتكز هذا المشروع على تخليق تام للمجتمع والسياسية والإدارة والإنسان. . . «فلا انطلاقة بدون تخليق للسياسة والإدارة والمجتمع. ولا تخليق للرعية ما لم يتخلق الراعي، ولا فعل هناك يستحق الذكر في صحف التاريخ ما لم يكن فعلاً أخلاقيا»[2]، والاستغناء عن النهج السلطوي واحتكار شؤون الحكم والسياسة، ثم أخيراً إعادة الأموال للأمة الذي اعتبره ياسين حلاً سياسياً وتاريخياً جذرياً متميزاً، وواجباً دينياً وتوظيفها لحل معضلة المديونية «سيكون لتصفية ملف الدَّين بالثروة الملكية إيجابيات يعجز اللسان عن عدها. فالاستثمار سينطلق بعد توقف، والمال المخصص اليوم لتسديد أقساط الديون سيُحَوَّل نحو الاستثمار العمومي، والتعليم والتربية اللذين نَكَصاً بالبلد إلى المرتبة 125 بين بلدان العالم سيطفوان إلى السطح. ستتحسن البنية التحتية المنهارة أو المنعدمة في المناطق القروية، وسيفك الحصار الاجتماعي والجغرافي المضروب على المناطق المحرومة ليَتراجع مد الفقر الجائع. ستُجفَّف مستنقعات البطالة بعد أن تُستعمل مضخات أكثر فاعلية من تلك التي تُشَغِّل ألفاً من العمال هنا أو مائة من الدكاترة والمهندسين هناك (. . .) لن تسد الثروة الموروثة خرق الدين الخارجي الواسع فقط، بل يمكنها أن تلبي الحاجيات الملحة للمغاربة»[3].

إلا أن عدم تلقي الجماعة لأي رد أو إشارة عن هذه الرسالة المفتوحة والموجه مباشرة إلى الملك، قد فهمت منها الجماعة رفضاً صريحاً من النظام لشكلها مضمونها والطريقة التي تمت بها، ومن ثمة خلصت إلى عدم الاستجابة لمقترحاتها أو الرد عليها، لتخلص الجماعة إلى الموقف الآتي: إن تغيير قمة السلطة لم يكن له

---

(1) نفس المرجع، ص 23.
(2) نفس المرجع، ص 30.
(3) ن.م، ص 30-31.

أي تأثير يذكر على بنية النظام السياسي، فالمسألة ليست مسألة أشخاص[1] وإنما مشكلة توجه عام للنظام[2].

وحسب الناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان، فإن تغيير شخص لا يمكنه أن يغير عقلية لا زالت تعطي للمعالجة الأمنية الدرجة الأولى، بل إن النظام الحالي تراجع على العديد من المكاسب التي كانت في ظل الملك الراحل[3].

## فما هو البديل الذي تقترحه الجماعة؟

إن الجماعة لا تقترح برنامجاً لأنه يقترن بما تسميه «الترقيع السياسي» الذي يسم سلوكات وممارسات النخبة السياسية، وتقدم كبديل ما تسميه «الميثاق الإسلامي» فما هي طبيعة هذا الميثاق ومضامينه الأساسية؟ وما هي الحلول التي تقترحها الجماعة للخروج من الأزمة الراهنة؟

تعود فكرة الميثاق إلى عقد التسعينيات حيث دعى عبد السلام ياسين إلى ميثاق إسلامي بقوله «هلموا إلى ميثاق مسلم المعنى والمبنى، مسلم القيادة والقاعدة، مسلم المبادئ والأهداف، ميثاق جماعة المسلمين[4]، يدخل فيه من يدخل من

---

(1) عقب تنصيب محمد السادس في الحكم تم تغيير إدريس البصري وزير الدولة في الداخلية، وتعويضه بمحمد الميداوي الذي عوض هو الآخر بإدريس جطو في أواخر 2001 الذي أصبح وزيراً أولاً بعد الانتخابات التشريعية لسنة 2002، إثر خلاف بين حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال على منصب الوزير الأول. وتولى مصطفى الساهل وزارة الداخلية، ليخلفه في بداية هذه السنة شكيب بن موسى على رأس أم الوزارات، إن تغيير وزراء الداخلية الذين ينحدرون من فئة التقنقراط أضحت سمة مميزة لحكم محمد السادس. إلا أن تأثيرات موجة ما يسمى بالربيع العربي ألقت بظلالها على مجمل البلدان العربية بما فيها المغرب، حيث قدم العاهل المغربي بمبادرة عدل على إثرها الدستور وأجريت انتخابات سابقة لأوانها، فاز بها حزب العدالة والتنمية بـ 107 مقاعد فقاد حكومة بزعامة عبد الإله بنكيران، وأعطيت حقيبة وزارة الداخلية لمحند العنصر الأمين العام للحركة الشعبية في حين عيّن الشرقي الضريس كتكنوقراطي وزيراً منتدباً للداخلية.

(2) **الأيام**، العدد 20 بتاريخ 18-24 كانون الثاني/ يناير 2001.

(3) مقابلة مع فتح الله أرسلان.

(4) كانت ردود فعل النخبة السياسية بخصوص فكرة الميثاق الإسلامي قد تراوحت بين ثلاثة مواقف:

=

مكونات المجتمع ويخرج عنه من يخرج»[1].

ويشير المرشد العام إلى أن هذا الميثاق هو نقاش عام يشارك فيه الجميع دون إقصاء أي طرف لتحديد ما معنى التصويت؟ ما المقصود بالدستور؟[2] فهي محاولة لرسم معالم جديدة للممارسات السياسية المستقبلية.

لذلك فإن هذا الميثاق يجب أن يطرح على الأمة، من أجل تحديد قاعدة سياسية متعددة التنظيمات الحزبية والنقابية والمهنية، بغية تكوين قاعدة «جماعة المسلمين» تضم تنظيمات الإسلاميين في جبهة[3]، وتكون لكم وبمقتضى تنظيماتكم أو تختاروا عدم الدخول في «ميثاق جماعة المسلمين» بشرط أن تعلنوا عن رفضكم لهذا الميثاق أمام الشعب[4].

وفي الصدد نفسه يضيف فتح الله أرسلان: «لذلك نقترح نحن وقفة جريئة يفسح فيها المجال للجميع دون إقصاء أي طرف لطرح المشاكل الحقيقية والفعلية للبلاد، ولكي يطرح كل تصوره للخروج من هذه الأزمة على أساس أن نقول كفى من الترقيع، وأن يكون هذا الحوار مفتوحاً يشارك فيه الجميع على مرأى ومسمع من الشعب وتطرح فيه كل القضايا الدستورية والسياسية، من خلال تصور كل طرف

---

= ■ الموقف الأول هو تجاهل هاته الدعوة وعدم الاكتراث بها.

■ الموقف الثاني الذي ثمن المبادرة وطالب بإعادة النظر في شكلها ومضامينها.

■ الموقف الثالث الذي اتهم عبد السلام ياسين بالتنظير للإقصاء لأنه حدد أرضية الميثاق ومحتوياته بناءً على أرضية إسلامية تعكس مرجعية الجماعة ورؤيتها الأيديولوجية، وبالتالي فإن الجماعة تعطي لنفسها موقعاً سياسياً أعلى من باقي الفرقاء السياسيين، بل حتى الإسلاميين أنفسهم، فهذه المبادرة مجرد مناورة لفك العزلة عن الجماعة والحصار الذي وضعت نفسها فيه، ولتفادي الانكماش والتراجع الذي أصبحت تعاني منه منذ أواخر التسعينيات، فمنطق الجماعة السياسي والفكري طبقاً لهذا الموقف أحادي الرؤية ومزدوج الخطاب (دولة القانون والمؤسسات أثناء المحن، ودولة الخلافة أثناء القوة) ومناهض للأحزاب السياسية كما تدلل على ذلك العديد من فقرات «المنهاج النبوي»، فكان حرياً وفقاً لمنظور أصحاب هذا الموقف بمرشد الجماعة لو كان ديمقراطياً طرح الفكرة ليحدد النقاش شكلها ومضامينها ويتوافق حول مرجعيتها.

(1) عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، ص 89.

(2) Abdessalam (Y.): *Islamiser la modernité*, op. cit., p 298.

(3) عبد السلام ياسين، **العدل**، مرجع سابق، ص 532.

(4) نفس المرجع.

لتوزيع السلطات وتحديد مضمون الدستور، وكذلك المقصود بالمقدسات لأنها مفاهيم فضفاضة يجب أن توضح بدقة، وسياسياً بتحديد اختصاصات المؤسسات السياسية لتكون فاعلة»[1].

وبعد هذه الوقفة تقترح الجماعة، أن يطرح كل تصوره بعد مناقشة على مرأى ومسمع من الشعب، لتنبثق لجنة تنتخب من طرف الشعب لوضع وصياغة إطار قانوني قد يسمى دستوراً أو ميثاقاً. . . وسيتم التعامل في ضوئه مع المرحلة المقبلة.

فكيف عالجت جماعة العدل والإحسان إشكالية العلاقة بين ما هو دعوي وما هو سياسي؟

لقد حسمت الجماعة هذه الإشكالية من خلال اعتبار الجانب السياسي جزءاً من مشروعها الاجتماعي والسياسي الذي تشترك فيه الجماعة مع باقي الأحزاب، دون أن تهمل أهمية الجانب الدعوي والتربوي في إطار استراتيجيتها وهو ما يميزها عن الأحزاب السياسية، فالسياسي والدعوي والتربوي والاجتماعي مفاهيم لمسمى واحد، داخل البنية الحركية والتنظيمية للجماعة، فلا يمكن الفصل أو التمييز بين إحداهما عن الآخر، فما هي الآليات التي وضعتها الجماعة لتفعيل البعد السياسي؟

هذا ما سنتناوله من خلال الحديث عن الدائرة السياسية للجماعة تباعاً.

## IV. الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان:

لقد أحدثت جماعة العدل والإحسان الدائرة السياسة كجهاز في دورة استثنائية لمجلس الشورى بمدينة مراكش بتاريخ 9/ 07/ 1998 ولا يتم الإعلان عن هذا المولود للرأي العام إلا بعد مرور سنتين[2]، وقد تم تحديد دورها في الاهتمام بما هو عام وسياسي، عبر إعطاء الفرصة لمناضلي الجماعة ذوي المواهب والميولات السياسية حتى لا يتم استمالتهم أو استقطابهم من جهات منافسة، والعمل على

---

(1) مقابلة مع فتح الله أرسلان، مرجع سابق.

(2) انظر كتاب أحد الأطر الشابة للجماعة: عمر أحرشان: **أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان**، منشورات صفا كرافيك، 2004، ص 65.

استقطاب أعضاء من خارج الجماعة المهتمين بممارسة العمل السياسي[1]، أي إن هذه الدائرة تستهدف استمالة المتعاطفين مع الجماعة والذين لا يهتمون بالتأطير الدعوي والتربوي وما يقتضيه ذلك من انضباط لحضور حلقات الذكر ومجالس النصيحة والرباطات وغيرها. . . هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الجماعة مع إحداثها للدائرة السياسية أولت اهتماماً متزايداً، للجانب السياسي الذي ظل مقلصاً بحكم ظروف نشأة الجماعة، والتي راهنت على الفعل الدعوي والتربوي كوسيلة للتجنيد والتعبئة. وبعد أن تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية عريضة عكست قوة تجذرها المجتمعي وفعالية آلياتها في التجنيد والاستقطاب والتأطير، كان من اللازم إبراز الواجهة السياسية التي تتطلب المزيد من الانفتاح وضرورة خلق آليات وأجهزة مختلفة عن الأجهزة التربوية، وهنا تحدد المغزى من إحداث الدائرة السياسية كفضاء للتأطير[2] والتكوين وميدان لإنتاج نخب حركية سياسية محترفة في حالة قبول الجماعة الدخول في المفاوضات مع السلطة استعداداً للمشاركة في الانتخابات، فلكل مرحلة رجالها فهناك رجال الدعوة وهناك رجال الدولة، الذين يقصد بهم سياسيو المستقبل، لذلك أدركت الجماعة أولوية توفرها على رجال مهيئين في حالة تقلب الظروف أو تلاقي المصالح مستقبلاً.

لماذا لم تعلن الجماعة إحداث الدائرة السياسية إلا بعد مرور سنتين؟ وما المقصَد من إحداثها؟

تبرر الجماعة عدم إعلانها لإنشاء الدائرة السياسية تفادي كافة أشكال الحصار والتضييق التي تمارسها الدولة ضدها، والحفاظ على سرية أجهزتها ومؤسساتها وحمايتها من الاختراقات الممكنة، وإذا كانت هذه المبررات واردة مبدئياً فإن الطابع السري الذي تشبعت به الجماعة طيلة فترة تواجدها ومحاولاتها إخفاء تحركاتها وأنشطتها وعدد أعضائها قد وسم سلوكها وجعلها تتكتم على العديد من المعطيات

---

(1) حوار عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية مع جريدة **الأيام**، مرجع سابق.

(2) أما عن احتمال تحول الدائرة السياسية إلى حزب فإن المستقبل هو الذي سيحسم في هذا الأمر نظراً إلى عدم استجابة النخبة السياسية لفكرة الميثاق الذي اقترحته الجماعة، وستبقى كل الاحتمالات واردة.

المفيدة للباحثين والرأي العام[1]، ومن بين الأسباب المبررة لتأخير الإعلان عن نشأة الدائرة السياسية، هو محاولة الجماعة على الحفاظ على عنصر المفاجأة وأخذها الوقت الكافي لهيكلة الدائرة وتنظيمها بعيداً عن أي مراقبة أو ضغط من الدولة أو وسائل الإعلام.

فماذا عن المقصد من إحداث الدائرة السياسية؟

قبل الإشارة إلى ذلك من الضروري رصد نوعية العلاقة بين كل من الدائرة السياسية والجماعة؟ أي ما هو موقع الدائرة السياسية داخل البنية التنظيمية والسياسية للجماعة؟

نستشهد للإجابة عن هذا السؤال بإجابة عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية: «لابد من الإشارة هنا إلى أن تأسيس الدائرة السياسية لم يكن تغييراً لمسار الجماعة أو إعادة النظر في ثوابتها، أو معانقة أمر جديد على توجه الجماعة الفكري والدعوي، أو نريد أن نقحم أنفسنا في أمور لا تعنينا، إن الهم السياسي جزء لا يتجزأ من العمل الإسلامي، ومواقف الجماعة، وما تنافح عنه من رؤى، وما تتبناه من أفكار أبعد أن تكون عن الفهم التجزيئي للإسلام (. . .) أي إرادة التصدي لواجهة هامة بما يلزم من إعداد واستعداد، واجهة كانت حاضرة في الاعتبار بكل تأكيد، لكن لم يكن بالإمكان الوفاء بما تقتضيه من شروط، لسبب بسيط أن عدد أعضاء الجماعة كان محدوداً جداً، وأن تعدد المهام وكثافة المسؤوليات كان يتعذر معها مباشرة هذا الأمر على الوجه المطلوب (. . .) إن المشروع المقترح يرمي إلى رأب الصدع لا إلى لتكريس الفصام النكد الموروث بين ما هو دعوي وما هو سياسي»[2].

إن الهدف من إحداث الدائرة السياسية يتضمن العديد من العناصر سنوردها على الشكل الآتي:

---

(1) من الأمثلة المدلاة في هذا الإطار اعتبار القانون المنظم للدائرة السياسية شأناً داخلياً لا يحق للباحثين أو وسائل الإعلام الاطلاع عليه، الشيء نفسه بالنسبة إلى النظام الداخلي لحركة التوحيد والإصلاح الذي لا يسمح للباحثين الاطلاع عليه.

(2) نقلاً عن عمر أحرشان: **أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان**، مرجع سابق، ص 65-66.

- هو خلق إطار عام للاهتمام بما هو عام وسياسي داخل الجماعة التي تتمثل السياسة ليس كفضاء مستقل وقائم بذاته، بل إن السياسة والدعوة والتربية تتناغم وتتماهى ولا يمكن الفصل بينها، لذلك فإن فصل السياسي عن غيره داخل الجماعة من الأمور المحضورة وتتنافى مع توجهات الجماعة وخطها الأيديولوجي، إن حصر ميدان الشأن العام على مستوى الدائرة السياسية لا يعكس في نظر الجماعة نوعاً من التناقض بين الأقوال والأفعال بقدر ما يفسر في مجرد تقسيم وظيفي داخل الجماعة الغرض منه تحقيق المزيد من الفعالية والمردودية، فأضحت الدائرة السياسية جهازاً تحت إشراف قيادة الجماعة (مجلس الإرشاد) حفاظاً على تماسكها وتلاحمها.
- قوة الهم السياسي وأهميته فكان من الضروري خلق جهاز متخصص بالقضايا العامة، عبر درسها وتحليلها ونقدها، وجعلها في متناول أولي الأمر من قيادات الجماعة ورموزها.
- من الممكن تطوير الدائرة السياسية في ما بعد إذا ما اختارت الدخول للعبة السياسية في حالة توصلها لاتفاق ما مع النظام، فتغدو الدائرة السياسية بمثابة الحزب السياسي الذي يمارس السياسية تحت إشراف الجماعة، وبالاعتماد على رؤاها ومرجعيتها، فهو جهاز يحاول تمثل مشروعها على أرض الواقع، في حين تبقى الجماعة فضاءً للتنشئة والتربية والدعوة.
- الرفع من دينامية الحراك التنظيمي والسياسي داخل الجماعة، أمام التوسع العددي الذي شهدته الجماعة، سواءً على صعيد الأطر التنظيمية، وإذا كانت وتيرة الصعود والارتقاء لتبوء مواقع قيادية أو جهوية أو محلية، يقتضي بذل جهد وتضحيات كبيرة وزمن طويل لصالح الجماعة، فإن من شأن ذلك التأثير على الجو النفسي والتربوي الذي يطمح إلى كبح مثل هذه الرغبات والطموحات المستقبلية لمناضليها، فكان إحداث الدائرة السياسية ينصب في هذا السياق، أي محاولة احتواء بذور نزعات التدافع والمنافسة لدى أطر الجماعة لاسيما الشباب منهم، أمام إغراءات النجاح الاجتماعي والسياسي الذي عرفه العديد من مناضلي حركة التوحيد والإصلاح إثر ولوجهم لمعترك العمل السياسي، وحصولهم على

مقاعد في البرلمان ومجالس المقاطعات والجماعات.

- تشكل فضاءً للتكوين السياسي وصناعة النخب السياسية الإسلامية المحترفة.
- هي إطار البحث والاجتهاد السياسي والفكري والإعلامي، وخلق دينامية داخلية تعزز الاندماج داخل الجماعة بالنسبة إلى المترددين والمتعاطفين، وتقيها الحصار الإعلامي والسياسي والتضييق الذي تتعرض له.
- إعداد الدراسات والبرامج والتقارير الاستراتيجية واقتراح البدائل الممكنة[1].
- الإسهام في النقاش الوطني والإسلامي من خلال الدائرة السياسية، وتكوين باحثين ومثقفين يدافعون عن مرجعية ورؤى الجماعة، عبر الجدل والنقاش والندوات، وتوسيع دائرة المتعاطفين لا سيما في أوساط المثقفين الشباب.

## V. موقع جماعة العدل والإحسان داخل الحقل السياسي

تتموقع جماعة العدل والإحسان، خارج الحقل السياسي الرسمي، نظراً إلى موقفها الرافض لمجمل العملية السياسية وللمشاركة في اللعبة السياسية بصفة خاصة، لذلك فإن رهان الجماعة قد انصب على المجال الاجتماعي والثقافي والدعوي والتربوي، لا سيما أمام تفاقم الأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها البلاد، والناجمة عن التأثيرات السلبية لسياسات التقويم الهيكلي، وما خلفته من نتائج اجتماعية تضررت منها الشرائح الفقيرة من فقر وبطالة وتضخم وانحراف... قد ساعد الحركات السياسية المعارضة ومن بينها جماعة العدل والإحسان على استثمار ذلك لاستقطاب المزيد من الوافدين الجدد، الذين سيدعمون الجماعة في عملها ويسهمون في انتشار شعبيتها وقدرتها على الحشد والتعبئة في أوقات الشدة، في ظل تقلص البدائل الفعلية للإدماج[2].

---

(1) نفس المرجع، ص 70.

(2) يقول غوردون كريمر في «نفس الصدد: أن اندماج الإسلاميين إلى الإطار السياسي، لا يمكن إلا أن يفقدهم شيئاً من جاذبيتهم، ولا يمكن إلا أن يفرط بالأطهار غير الفاسدين ويعرضهم للتساوم، والأمر لا يقتصر على مسألة القبول باللعبة الانتخابية، بل ينطوي على الموازنة بين الأضرار والمنافع فما الذي يمكن أن تكسبه من الانضمام إلى عملية سياسية بشروط تحددها =

يتميز خطاب جماعة العدل والإحسان بانسجامه مع مرجعيتها وخطها السياسي، الرافض للعملية السياسية أمام تصاعد وتيرة المشاكل الاجتماعية وتزايد نسبة الإحباط في ظل عدم وضوح المستقبل فأخذ خطاب الجماعة نبرة احتجاجية معارضة لسياسات النظام ومنتقدة لاختياراته متتبعة لأخطائه وعثراته، وقد سهل عمل الجماعة ولوج المعارضة اليسارية التاريخية وحزب الاستقلال للحكومة وتحمله المسؤولية في حالة إخفاقها، وقيام الإسلاميين الإصلاحيين بلعب دور المعارضة المؤسساتية داخل البرلمان، والتي تأخذ بعين الاعتبار موازين القوى وطبيعة التحالفات، الشيء الذي استغلته الجماعة لنقد الحكومة والمعارضة عبر تشكيكها في الجدوى من العملية السياسية برمتها، والفائدة من عمل الحكومة التي تراها مفتقدة لأي صلاحية أو سلطة تمكنها من تحقيق ما وعدت به.

إن المعارضة الاحتجاجية التي تقوم بها الجماعة من خارج النظام، وعدم التقيد بأي التزامات من شأنها أن تقلص من حدة انتقاداتها أو تخفف مَن نبرتها الاحتجاجية، ومن ثمة فهي تمارس العمل السياسي الغير الرسمي من داخل المجتمع، وإن أي انحصار أو تأزم في هذا المسلسل يؤدي إلى الدعم السياسي لطروحات الجماعة وتصوراتها، وبالمقابل فإن أي نجاح مرتقب في المسار السياسي يمكن أن يؤثر سلباً على الجماعة ويسهِم في انكماشها وتقلصها.

ونظراً إلى غياب معطيات إحصائية رسمية للجماعة فإننا سنقتصر على إبداء جملة من الملاحظات التي تعكس رهان الجماعة ورؤيتها والتي تنصب حول:

1- المؤسسات التعليمية من جامعات وكليات ومعاهد في مختلف التخصصات، وذلك عبر التركيز على الإطار النقابي الممثل في الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، إذ يفعّل ويشرعن الإسلاميون تواجدهم داخله عبر إجراءات الانتخابات، وتنظيم مختلف الأنشطة الثقافية والنقابية، التي تقلصت نسبياً العديد من الجامعات

---

= الحكومة وهي تهدف إلى دوام سيطرتها على السلطة وإبعاد أي منافس جاد عنها». غودرون كريمر: «الدمج لأنصار الإندماج. دراسة لمصر والأردن وتونس» في «**ديمقراطية من دون ديمقراطيين**». **سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي**، تحت إشراف غسان سلامة وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

والكليات بالمغرب، وخصوصاً في كلية الحقوق بالدار البيضاء التي كانت تشكل أكبر معقل للفصيل الطلابي للجماعة، وقد نتج هذا التقلص بعد الحملات التي شنتها السلطة داخل الجامعات بعد سنة 1996، بهدف الحد من هيمنة الجماعة على الجامعات، وتقليص قدرتها على الاستقطاب والتجنيد.

وكان لتفجيرات 16 أيار/ ماي الأليمة دوراً في الحد من الهامش الواسع في التحرك الذي كانت تستفيد منه الجماعات الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان بصفة خاصة.

العمل بشكل مكثف داخل التظاهرات والمنتديات الثقافية من معارض للكتب والمحاضرات داخل الإعداديات والثانويات والمعارض التي تنظمها الكليات، فتغدو فضاءً للتعبئة والاستمالة والاسقطاب، وتنقلب في أحيان أخرى إلى نزاعات أيديولوجية وسياسية بين الأساتذة والطلبة اليساريين والإسلاميين على مستوى نوعية الكتب المعروضة وطبيعة البرامج.

2- تنظيم المظاهرات في الشوارع، عندما تشتد حدة النزاع بينهم وبين السلطة، ذلك أن الجماعة تراهن على الشارع لإبراز قدرتها التنظيمية والاستقطابية، ولكي تضغط على السلطة والأحزاب معاً، لأن القوة الاجتماعية تستلزم إطاراً سياسياً تتهيكل في إطاره، وإن تقلصت نسبياً هذه المظاهرات والوقفات الاحتجاجية بشكل ملموس خلال السنتين الأخيرتين.

3- المشاركة في العمل النقابي سواء بالنسبة للعمال، أو الموظفين أو المحامين أو المهندسين كمرحلة أولية لمعرفة آليات الفعل النقابي ومحددات الصعود، استعداداً لمرحلة أخرى تتغير فيها موازين القوى.

4- المراهنة على العمل والجمعيات كمخرج لتجاوز الرقابة التي تمارسها السلطة، ولخلق قنوات جديدة للتواصل مع مناضلي الجماعة، ولاستقطاب متعاطفين جدد، وذلك عبر القيام بأنشطة ثقافية وعلمية وفنية وإعلامية...

5- تنظيم لقاءات ومحاضرات على مستوى الدائرة السياسة، في مواضيع متعددة وبحضور فعاليات ثقافية داخل وخارج الجماعة.

6- الاستمرار في العمل الدعوي والتربوي، وذلك بتنظيم جلسات الذكر

ومجالس النصيحة والرباطات بمختلف هياكل الجماعة من أسر وشعب وجهات. . . بشكل دائم ومستمر يعكس أهمية العامل التربوي الإحساني.

أما بالنسبة إلى السلطة فإنها تراهن لتليين مواقف الجماعة وتسهِم في تقديمها المزيد من التنازلات على عدة عوامل سنذكرها بنوع من الإيجاز:

- عامل الزمن الكفيل بتشتيت الجماعة إثر بروز إشكالية تغيير القيادة[1] الذي يمثل تحدياً كبيراً، لما قد يترتب عنه من خلافات واختلافات في قراءة وتأويل تنظيرات المرشد وتصوراته، وما قد يولده ذلك من انشقاقات محتملة إزاء الخلافات في الرأي أو تفاقم حدة الصراعات الشخصية، وهي خاصية تسم الأحزاب السياسية التي تعرف تناسلاً كبيراً في عددها التي تعد من السمات السلبية للظاهرة الحزبية في المغرب، قد تؤدي إلى إضعاف الجماعة والضغط عليه لتقديم عدة تنازلات في حالة نشوبها.
- عامل التضييق على الجماعة وأطرها ومناضليها ومحاصرتهم وعزلهم سياسياً وإعلامياً ومنع منابرهم وجرائدهم[2]، وحرمانهم من الدعم المادي والسياسي، عبر التأثير والضغط على الجماعة ومحاولة إضعاف مستوى مناعتها وقوة تلاحمها وتماسكها لحملها على تغيير مواقفها والاعتراف بمشروعية النظام الحاكم.
- عامل الانفراج السياسي الذي بدأ منذ أواخر التسعينيات ومحاولة توسيع هامش الحريات، عبر تبني مقولة النظام في السير قدماً لبناء المجتمع الديمقراطي الحداثي.

---

(1) في مقابلة مع فتح الله أرسلان وفي إجابته عن: ماذا عن جماعة العدل والإحسان بعد عبد السلام ياسين؟

قال: «إن الله تعالى خلق العدل والإحسان، وخلق عبد السلام ياسين وقادر على خلق العديد من الناس، لأن هذا عمل الله تعالى وليس عمل عبد السلام ياسين أو زيد أو عمرو، فإذن نحن لدينا مؤسسات ومجلس للشورى ومجلس للإرشاد، وعندنا الانتخابات، فإذا مات عبد السلام ياسين -الله يطول في عمره- فهناك المنهاج وهناك تصور ومؤسسات وانتخابات وسوف ينتخب شخص سيعوضه، فالمسألة أبسط مما تحاول أن تثيره الصحافة وأنه سيقع شيء ما، فقبل موت الخميني كانوا يثيرون عدة تخوفات بعد موته، فمات فجاء خامينائي فقط».

(2) لتفادي مساوئ استراتيجية المحاصرة والتضييق، لجأت الجماعة إلى إحداث مواقع إلكترونية للتواصل مع جماهيرها والرأي العام ووسائل الإعلام.

- عامل احتدام المنافسة وتأجيجها بين مكونات الحقل الحركي الإسلامي، واستفادة رموز وقيادات الإسلاميين المشاركين في اللعبة السياسية وما يخوله لهم ذلك من مزايا وموارد وتسريع في وتيرة الحراك الاجتماعي والسياسي.

## VI. جماعة العدل والإحسان في سياق ما سمي بالربيع العربي

تعتبر جماعة العدل والإحسان من أبرز القوى الإسلامية بالمغرب، وهي تمارس فعلها السياسي من خارج النظام السياسي، وهو ما يجعل منها وفقاً لأدبيات علم السياسية حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي، وبذلك فليس لها أي التزام سياسي أو مسؤولية قانونية تجعلها تراعي في فعلها السياسي موازين القوى، ونوعية التحالفات المبرمة وطبيعة المرحلة السياسية؛

وإذا كانت من خصائص الفعل السياسي للجماعة وسلوكها اشتغالها خارج البوابة الرسمية، فإنها تحرص بالمقابل في فعلها السياسي على تأكيد صوابية اختيارها السياسي الرافض لخيار المشاركة السياسية واعتبار عملية الاندماج تدجيناً واحتواءً من لدن النظام السياسي لها، وهو ما جعل علاقة جماعة العدل والإحسان بالسلطة تتسم بالتأزم والتعارض، حيث راهنت الجماعة على الحقل الاجتماعي والثقافي والمدني كمرحلة أولية مكنتها من الظهور كقوة سياسية ذات امتدادات اجتماعية، وبالتالي فهي تراهن في سلوكها السياسي على كبوات النظام والأخطاء التي تعتري سياساته، وتعمل على نقدها وإبرازها للتدليل على صدقية طروحاتها وما تراه فشلاً لسياسة النظام أو الحكومة.

لقد عملت جماعة العدل والإحسان على الاستفادة من الدينامية السياسية والاجتماعية التي عرفها الشارع العربي خلال سنة 2011، لاسيما بعد نجاح الثورة التونسية والمصرية والليبية واضطرار الرئيس اليمني على التنحي بعد كر وفر، وهو ما شكل دعماً سياسياً لها ولكل القوى المدنية والسياسية الطامحة إلى التغيير، فعمدت الجماعة على الرفع من سقف مطالبها السياسية والاجتماعية الرامية للتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية، وذلك بإعلان رفضها لما سمّته الدستور الممنوح المكرس

للهيمنة والاستبداد والقطع مع عقلية الوصاية على الشعب والالتفاف على مطالبه، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية؛

والملاحظ أن بنية الخطاب السياسي للجماعة الرامي إلى إلغاء الدستور الحالي وإحداث هيئة تأسيسية لإعادة صياغته والقطع مع الاستبداد والعمل على إعادة تحديد صلاحيات المؤسسة الملكية، فبدا خطاب الجماعة بصيغته الحالية حداثي على مستوى أسلوبه وطريقة صياغته، وذو مرجعية حقوقية غربية على صعيد بنيته ومفاهيمه المستعملة، وبدا كأنه غير صادر عن حركة إسلامية إذ لا يستحضر المرجعية الأيديولوجية والسياسية للجماعة؛

لقد سعت جماعة العدل والإحسان كحركة احتجاجية في هذه المرحلة الجديدة رفقة القوى المدنية الداعية للتغيير الجذري كحركة 20 شباط/ فبراير والجمعيات الحقوقية وبعض القوى اليسارية كالنهج الديمقراطي وبعض مكونات اليسار الجديد وغيرها، على رفع سقف المطالب السياسية والدستورية والمطالبة بالتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية التي تكرس سمو المؤسسة الملكية، مستفيدة من الموجة الجديدة للدمقرطة والمطالبة بالحرية التي يعرفها العالم العربي؛ وهو ما يجعل الجماعة تتجاوز تداعيات مرحلة ما سمي بالرؤى والمبشرات التي كان لها تأثيرات سلبية عليها، فعملت على صياغة خطاب سياسي ديمقراطي حاولت من خلاله تأكيد صدقية طروحاتها الرافضة للمشاركة السياسية، وفي الوقت نفسه أبرزها كفاعل سياسي يسعى للتغيير الجذري، وهو ما قد يجدد من قدراتها على تجنيد واستقطاب عناصر جديدة، إلا أن عمل الجماعة ضمن حركة 20 شباط/ فبراير وسرعان ما سيتفكك نظراً إلى مجموعة من التناقضات التي يمكن إيجازها في تباين حسابات الجماعة السياسية مع باقي القوى المدنية والسياسية العامة من داخل حركة 20 شباط/ فبراير، وبروز تناقضات مرجعية وسياسية حول الهدف من الاحتجاج، ثم اكتساب الجماعة لشرعية نضالية جديدة بعد شهور من العمل من داخل حركة 20 شباط/ فبراير، ظهور بعض المطالب الثورية الداعية لإسقاط النظام من لدن بعض الفصائل اليسارية الجذرية وهو ما بدا للجماعة كنوع من المجازفة السياسية الغير المحسوبة العواقب.

## نتائج واستنتاجات

ثمة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل في نظر جماعة العدل والإحسان الخط الفاصل بينها وبين الحكم، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، احتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، إعادة توزيع الأموال إلى الأمة من خلال تسديد الديون الخارجية.

لا يزال موقف جماعة العدل والإحسان ثابتاً إزاء النظام ومن العملية السياسية برمتها، فهي وإن كانت تؤمن بمبدأ المشاركة السياسية، فإن الإشكال لا يتحدد في الموقف من المشاركة، بل في شروط وحدود الصلاحيات التي تخولها، وبذلك فإن الجماعة تنهج خيار المقاطعة السياسية، لأن الشروط الموجودة في نظرها لا تسمح بمشاركة سياسية فاعلة، وإن الدستور لا يخول حسب الجماعة مشاركة سياسية حقيقية، فالنظام في نظرها يفتقد لتعددية سياسية حقيقية أمام تمركز جل السلط في يد الملك، بينما تبقى الحكومة مجردة من أي صلاحية فهي مجرد زينة خارجية، وبالتالي عدم وجود فصل حقيقي للسلط، وبالمقابل تدعو الجماعة إلى ميثاق إسلامي تشارك فيه كافة الفعاليات المجتمعية من أجل إعادة تحديد إشكالية السلطة السياسية.

تراهن جماعة العدل والإحسان على الصعيد الداخلي التنظيمي على عاملين:

1. العامل الأول:

- نجاعة البناء التربوي الإحساني ذي المسحة الصوفية على الصعيد العقدي لمناضليها وأتباعها.
- إحداث الدائرة السياسية التي هدفت الرفع أولاً من دينامية الحراك التنظيمي والسياسي داخل الجماعة، أمام التوسع العددي الذي شهدته الجماعة، على صعيد الأطر التنظيمية، وخلق متنفس لجند الجماعة للممارسة السياسية

والاجتهاد، ومحاولة كبح بعض الرغبات أو الطموحات المستقبلية لمناضليها، التي يمكن أن تهدد وحدة الجماعة على المدى المتوسط، وثانياً محاولة احتواء بذور نزعات التدافع والمنافسة لدى أطر الجماعة لاسيما الشباب منهم، أمام إغراءات واحتدام المنافسة داخل الحقل السياسي.

2. العامل الثاني:

- المراهنة على المجال الاجتماعي، عبر العمل الجمعوي والنقابي والثقافي والدعوي، مستفيدة من الأزمة التي تشهدها البلاد اقتصادياً واجتماعياً وتوظيف ذالك في عملية الاستقطاب والتجذر.
- العمل على التماهي مع الحركية السياسية التي شهدها الشارع العربي خلال سنة 2011 عبر ما سمي «بالربيع العربي» من خلال الدخول ضمن حركة 20 شباط/ فبراير التي كان شعارها محاربة «الفساد والاستبداد»، فكانت مناسبة للجماعة لتفعيل وجودها الاجتماعي والسياسي والبروز بدور الجماعة القادرة على التغيير والتأثير؛

وبالمقابل فإن السلطة السياسية تراهن على عدة عوامل أساسية:

1. الرهان على عامل الزمن الذي قد يضعف من تلاحم الجماعة وتماسكها والضغط والتضييق عليها لتقديمها المزيد من التنازلات في حالة وفاة مرشدها العام.
2. توظيف عامل المنافسة السياسية للإسلاميين الإصلاحيين من خلال تشجيع السلطة السياسية لحزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح كقوى سياسية إسلامية تعمل من داخل المؤسسات السياسية للدولة، ودعم مسار إدماجها السياسي ما دامت تقر بالثوابت السياسية وإبرازها كقوى سياسية إصلاحية معتدلة، حققت نجاحات اجتماعية وحصلت على مكاسب سياسية ورمزية، كالمقاعد البرلمانية وتدبير العديد من مجالس المقاطعات والجماعات للضغط على قيادات ومناضلي الجماعة، وهو ما توج بعد مرحلة الربيع العربي بوصول حزب العدالة والتنمية إلى قيادة التجربة الحكومية الحالية بزعامة

الأستاذ عبد الإله بن كيران بتحالف مع حزب الاستقلال والحركة الشعبية والتقدم والاشتراكية؛

3. استغلال أخطاء الجماعة فمجازفتها في اعتماد خطاب الرؤى والمبشرات على مستوى بعض إصداراتها[1] ومواقعها الإلكترونية، وهو ما ولد تحفظ العديد من التيارات ذات الاتجاه السلفي، بما في ذلك حركة التوحيد والإصلاح، وبعض المثقفين والصحافة المكتوبة، التي وصفت الجماعة بازدواجية الخطاب، فخطابها عقلاني يدعو إلى دولة الحق والقانون والحريات في وقت اشتداد الحملات القمعية ضد الجماعة وخطاب لا عقلاني ومناف للخطاب الأول، (الرؤى والمبشرات)[2].

4. سيتعامل النظام ببرغماتية سياسية لاستقطاب عناصر جديدة من داخل الجماعة بعد وفاة مرشدها الأستاذ عبد السلام ياسين، فوفاة الشيخ قد تشكل فرصة سياسية لبعض القوى السياسية داخل الجماعة، الساعية للانفتاح والراغبة في الولوج للعمل السياسي والاستفادة من مزاياه المادية والرمزية، وذلك بالعمل على قراءة جديدة لتراثه الفكري وتأويله من جديد والعمل على توظيفه للتدليل على صدقية وجهة نظرها؛

لا شك في أن نجاح الجماعة على توحيد مواقفها وقدرتها على التدبير السلس لنزاعاتها وصراعاتها بطريقة ديمقراطية، واعتماد تأويل متفق عليه من طرف مجلس الإرشاد سيكون له دور كبير في تدبير انتقال السلطة إلى من تراه الجماعة أهلاً له، ومن المؤكد أن السلطة السياسية ستسعى ببراغماتية للتعامل مع هذه المرحلة السياسية الجديدة داخل الجماعة بعد وفاة الشيخ عبد السلام ياسين، وانتخاب أمين عام جديد

---

(1) من بين النماذج المعتمدة في هذا الصدد، انظر: **كتيب لهم البشرى**، الجزء الأول، الطبعة الأولى 2004، مطبوعات الهلال. والذي هو دفاع عن شرعية الرؤى في المنام بالاعتماد على آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ويضم الكتاب شهادات مناضلي الجماعة وما شاهدوه في منامهم (مشاهد النبي الكريم ومرشد جماعة العدل والإحسان).

(2) يمكن أن نفسر مسألة الرؤى بهيمنة النزعة الصوفية لدى جماعة العدل والإحسان، والتي تأثر بها عبد السلام ياسين عندما كان مريداً بالزاوية البوتشيشية، وبالمقابل شهدت الجماعة نوعاً من الضمور في اتجاهها السلفي على الصعيد العقدي والذي كان يتبناه المرحوم محمد البشيري.

هو الأستاذ محمد العبادي لمدة خمس سنوات، والعمل على فتح آفاق سياسية جديدة لإقناع واستقطاب قوى جديدة داخل الجماعة قد لا تتفق مع المواقف الرسمية للجماعة الرافضة لمسار الاندماج السياسي داخل نظام الحكم.

وتبقى التطورات المستقبلية هي التي يمكن تحدد أي الاستراتيجيات أنجع في الوصول إلى الأهداف المرسومة مسبقاً.

# الإسلاميون والسياسة بالمغرب:
## «الحركة من أجل الأمة نموذجاً»(*)

**تمهيد:**

للحديث عن «الحركة من أجل الأمة»(1)، لابد من التمهيد بشكل موجز ومقتضب عن المسار التاريخي والسياسي، الذي مرت به الحركات الإسلامية بالمغرب، بغية تكوين رؤية أولية تلامس مقاربتنا لهذا الموضوع الذي لا يزال مثار جدل وخلاف، بين الفاعلين الحركيين والباحثين المتخصصين في العلوم السياسية .

وإذا كان هناك إجماع حول تاريخ ظهور التنظيمات الإسلامية بالمغرب، والذي يعزى إلى حركة «الشبيبة الإسلامية»، التي أنشئت سنة 1969، فإن الاختلاف تمحور حول محددات النشأة وبواعثها، فمن المعلوم أن هذه الأخيرة قد تظافرت وتداخلت فيها ظروف داخلية وإقليمية ودولية ساعدت على دعم الحركة وتسريع وتيرة ظهورها، لا سيما وأن اليسار الماركسي بكافة تمظهراته كانت له الهيمنة التامة على الساحة الأيديولوجية والفكرية والثقافية، وأمام هذا الفراغ الذي أزعج السلطة وأقلقها، لأنه يخل بنيوياً بمنطق التوازنات الذي يشكل معطى جوهرياً لدينامية

---

(*) لا يفوتني بهذه المناسبة أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ محمد المرواني الأمين العام للحركة من أجل الأمة الذي تكبد عناء التنقل، وقَبِل إجراء المقابلة مع الباحث والإجابة عن أسئلته .

(1) لقد تم نشر الجزء الثاني من هذه الدراسة في مجلة وجهة نظر بعنوان: «**الإسلاميون والسياسة بالمغرب: الحركة من أجل الأمة نموذجاً**» ضمن عدد بعنوان: «**المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة**»، العدد 24 شتاء 2005 السنة الثامنة، ص 53-61. وسنعمل على نشر الدراسة كاملة مع إدخال التعديلات والإضافات التي تتطلبها التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها البلاد.

اشتغال وعمل النظام السياسي، إذ لا يجوز ترك تنظيم أو فاعل ما يتقوى على حساب باقي أنداده لأن من شأن ذلك الرفع من رصيد أسهمه التفاوضية وتوسيع دائرة تجذره، ومن ثمة يظهر هذا التنظيم أو الفاعل بمنزلة القرين والخصم المناوئ للحكم، الشيء الذي يخالف السائد والمتعارف عليه في قواعد اللعبة السياسية، فتولدت لدى السلطة الاستعداد في دعم تيار يمكن أن يواجه وينافس الحركات الماركسية ويسهِم في الحد من امتداداتها.

وإذا كان لهذا العامل أهميته ومنطقه، فإن ذلك لا يعني إهمال التأثيرات المختلفة لعدة متغيرات سوسيولوجية وثقافية وأيديولوجية ونفسية، أسهمت بدرجة أو أخرى في إنضاج شروط إنتاج هذه الحركات الاحتجاجية في حلة إسلامية. لذلك تحددت نشأة الشبيبة الإسلامية في هذا السياق.

وقد كان لحادث اغتيال عمر بن جلون بالسلاح الأبيض، والذي تورطت فيه الشبيبة الإسلامية، وفرار عبد الكريم مطيع الحمداوي زعيم الحركة إلى الخارج واعتقال نائبه إبراهيم كمال، دوراً سلبياً على مسار هذا التنظيم الفتي والتقليص من تواجده وتجذره، فشهدت الحركة عدة تصدعات وخلافات، إذ تم اتهام العديد من قيادات ومناضلي الحركة واعتقالهم بتهمة التورط في عملية اغتيال القيادي الاتحادي، وقد ظل مطيع يسير الحركة من الخارج، وأمام هذا الفراغ القيادي الذي حاولت الحركة سده، بتشكيل لجنة سداسية مكونة من مناضليها من أجل إنقاذ الشبيبة[1]، وبعد مرور حوالي سنتين احتدمت وتفاقمت حدة الخلافات والصرعات وبرزت العديد من التناقضات، نتيجة لتداخل العديد من العوامل الموضوعية كضغوط السلطة وملاحقة المشتبه فيهم ورغبة الشبيبة الإسلامية في تجاوز الأزمة وتفادي التضييق والمتابعات القانونية. . ، والذاتية كاحتدام مشكلة الزعامة، والتباين في تقديم المتطلبات الموضوعية لنوعية المرحلة، وافتقاد العديد من قيادات وأطر الحركة للخبرة في معالجة مثل هذه الوضعية الحرجة والعجز عن التوافق حول

---

(1) محمد يتيم: «حركة التوحيد والإصلاح: التجربة الوحدوية، التوجهات العامة»، ضمن ملف العدد: الحركة الإسلامية في المغرب، **مجلة الفرقان**، العدد 41، 1998، ص 27.

استراتيجية موحدة[1]، فأفرزت لنا دينامية النزاع تصارعاً على مستوى القيادة بين فاعلين:

- الأول رغبة مطيع القائد والمؤسس الاستمرار في قيادة الحركة، فكان يعطي تعليماته من الخارج وحاول التحكم في الخط السياسي والأيديولوجي، ذي التوجه الثوري وفقاً لتصوراته وحساباته بعيداً عن ضغوطات السلطة وملاحقاتها.
- والثاني القيادة السداسية التي كانت تقوم بالتسيير الفعلي للحركة، والمتواجدة ميدانياً والمتشبثة بحقها في اتخاذ القرارات، لأنها توجد في معترك المواجهة وتعيش الواقع الموضوعي وتدرك تقلباته، فتولد عن ذلك حالة من الملاحقات والتشتت التنظيمي أمام تحمل القيادة السداسية المسؤولية، في مواجهة تقلبات الواقع والعوامل المؤثرة فيه فأفضى ذلك إلى الاختلاف في المواقف السياسية، بين القيادة الداخلية الممثلة في المجموعة السداسية والخط الخارجي الذي يجسده عبد الكريم مطيع.

وقد أدى عدم قدرة مطيع على التحكم في «القيادة السداسية»، إلى اتهامها بالعمالة للنظام والتآمر على الحركة، وهو ما حذا بمطيع إلى تعيين قيادة جديدة، في حين رفضت القيادة السداسية الاعتراف بالقيادة الجديدة، مما أفضى إلى خلخلة الحركة وانسحاب العديد من أعضائها، ورغم مبادرات الإصلاح ومحاولات رأب الصدع، إذ تأكد أن حدة الاحتقان وعمق الخلاف كان يتجاوز حدود ما كان مخططاً له، وسرعان ما تطور الأمر إلى استشراء أزمة بنيوية، عصفت بمكونات وتيارات حركة الشبيبة الإسلامية فأدت لانقسامها إلى أربعة أقسام:

1. قسم أول ساند عبد الكريم مطيع ودعمه في موقفه، وظل يعمل في إطار الشبيبة الإسلامية إلى غاية 1981.
2. قسم ثانٍ انحاز إلى جانب القيادة السداسية، ودافع عنها إلا أن هذا القسم لم يستطع الصمود كتنظيم وسرعان ما تلاشى.

---

(1) رشيد مقتدر: «الحركة الإسلامية وإشكالية المشاركة السياسية»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في العلوم السياسية، جامعة الحسن الثاني للعلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء، 2002، ص 59-61.

3. قسم ثالث رفض الانحياز لأي واحد من الطرفين وقام يدعو إلى «التبين» في الاتهامات والانتقادات المتبادلة.
4. قسم رابع تمثل في بعض المجموعات المتفرقة التي خرجت من الشبيبة أو نبتت فيها، من بينها مجموعة «التوحيد» بقيادة الأستاذ عبد السلام بلاجي، «حيث أصر أعضاء المجموعة على تجنب التحول إلى جماعة أو تنظيم وألا يعلنوا عنه، وألا يختار مسؤولاً ولا رئيساً، وانتهجوا استراتيجية توحيد الجماعات والجمعيات الإسلامية، خصوصاً المنفصلون عن الشبيبة الإسلامية الذين لم يلحقوا بالجماعة الإسلامية (الإصلاح والتجديد)، وستلتحق عناصر هذه المجموعة برابطة المستقبل الإسلامي وكان بعض مسؤوليها في المكتب المسير»[1]

وقد كان الحوار جارياً بين جمعيات القصر الكبير «الجمعية الإسلامية» وفاس «الدعوة الإسلامية» وجماعة التبين «جمعية الشروق» إضافة إلى «مجموعة التوحيد»، التي التحقت بالحوار خلال تلك الفترة.

وهناك مجموعة مصطفى المعتصم التي انسحبت بدورها من الشبيبة الإسلامية في فترة خروج مجموعة التوحيد خلال صيف 1979 نفسها، والتي ستتحول إلى ما سمي «بجند الإسلام» ثم إلى مجموعة «الاختيار الإسلامي» التي ستتولد عنها فيما بعد إلى «البديل الحضاري» و«الحركة من أجل الأمة»[2].

فبينما انضمت أغلب عناصر القسم الثاني إلى جماعة «العدل والإحسان»، بعد الإعلان عن تأسيسها من طرف الأستاذ عبد السلام ياسين، سينظم القسم الثالث إلى مجموعة من التيارات التي ستشكل «رابطة المستقبل الإسلامي» المؤسسة في 4 نيسان/ أبريل 1994، والتي كانت تضم ثلاث جماعات هي جماعة «الدعوة الإسلامية» بفاس و«الجمعية الإسلامية» بالقصر الكبير و«جمعية الشروق» بالرباط بالإضافة إلى مجموعة «التوحيد» بالدار البيضاء[3].

---

(1) رشيد مقتدر: **«الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب»**، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، الدوحة -قطر، ص 35-36.
(2) رشيد مقتدر: **«الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب»**، مرجع سابق، ص 36.
(3) **حركة التوحيد والإصلاح: «عشر سنوات من التوحيد والإصلاح: البناء والكسب، التطلعات والتحديات»**، مرجع سابق، ص 12.

أما أغلبية القسم الأول الذي يتزعمه الأستاذ عبد الإله بن كيران، فإنه سيكرس القطيعة النهائية مع الشبيبة الإسلامية في آذار/ مارس 1981، عبر إصدار بيانين يعلن فيهما هذا القسم الانفصال صراحة عن الشبيبة الإسلامية، وتأسيس «جمعية الجماعة الإسلامية» بقيادة عبد الإله بن كيران سنة 1983، والتي سيتغير اسمها إلى حركة الإصلاح والتجديد مع بداية التسعينيات، ثم توحدت في فترة لاحقة مع رابطة المستقبل الإسلامي للإعلان عن مولود جديد سمي حركة التوحيد والإصلاح، وقد تم الإعلان عن التوحيد في بيان مؤرخ في 31 آب/ غشت 1996.

وفي ظل هذا المناخ المتحول والمتغير فكرت التيارات الإسلامية غير المهيكلة تنظيمياً والتي ضمت مع بداية التسعينيات مجموعة من التيارات الإسلامية المكونة من جمعية الشروق والجمعية الإسلامية للقصر الكبير وجمعية الدعوة بفاس وجمعية التوحيد والمكونات التي أسست في ما بعد حركة البديل الحضاري سنة 1995، ثم الحركة من أجل الأمة سنة 1998.

كان الهدف آنذاك يتمحور حول بناء قطب إسلامي يشكل خياراً ثالثاً إلى جانب جماعة العدل والإحسان وحركة الإصلاح والتجديد، إلا أن عدم الالتزام بمقرارت مؤتمر 20 حزيران/ يونيو 1992 بفاس، الذي عكس تباين تصورات ومواقف هذه التيارات، وعكس صعوبة وضع إطار موحد تتوحد فيه مجمل رؤى وأفكار هذه الفصائل، فأخذت المبادرة منحى آخر، ابتغت خلق كيان سياسي وقانوني كان من المفروض أن يضم كل من البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة، فتمت صياغة أربعة خطوات مركزية فيما كانت تسميه البديل الحضاري «المشروع الدعوي السياسي واضح المعالم»، فأعلن عن الخطوة الإعلامية ثم الطلابية، فالخطوة الثقافية، إلا أن عدم الإعلان عن أهم مرحلة وهي الخطوة السياسية، أدى إلى إقبار هذا المشروع الطموح، وقد عزا محمد المرواني صعوبة التوحيد إلى ضرورة توفر ثلاثة شروط أساسية:

- الشرط المالي
- الشرط التنظيمي
- الشرط الإسلامي الذي سيكون الجبهة الإسلامية العريضة.

الشيء الذي أثار استياء تيار مصطفى المعتصم [1]، نظراً إلى فشل محاولات التوصل إلى حل متوافق حوله، فبادرت هذه الفعاليات بعد مرور زهاء ثلاث سنوات، إلى تأسيسها تنظيماً مستقلاً سمته «حركة البديل الحضاري» الإسلامية في 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1995 [2]، بينما انتظر تيار محمد المرواني مضي ست سنوات، تخللتها محاولة أخرى للتحالف مع حركة التوحيد والإصلاح، إلا أن عدم نجاح التجربة، أسهم في الإعلان الرسمي عن تأسيس الحركة من أجل الأمة في تشرين الأول/ أكتوبر 1998، وجاء ذلك عقب تقييمها لفشل تحقيق الوحدة بين الحركات الإسلامية[3]، فهي إذن تعتبر من الحركات الإسلامية الأحدث ظهوراً؛

إلا أن السلطات العمومية ستقوم بحل حزب البديل الحضاري بمرسوم من الوزير الأول عباس الفاسي سنة 2008 في سياق تداعيات ما سمي بقضية بلعيرج، حيث تم اعتقال كل من الأمين العام للحزب الأستاذ مصطفى المعتصم والناطق الرسمي بإسمه الأستاذ الأمين الركالة، إلى جانب الأمين العام للحركة من أجل الأمة التي أسست بدورها حزباً سمّته بحزب الأمة، وقد صدر عفو ملكي مؤخراً خرجوا على إثره من السجن، ولا زال البديل الحضاري يدافع عن حقه في تأسيس حزبٍ يعتبر أن حضره غير قانوني، الشيء نفسه بالنسبة إلى حزب الأمة.

## «الحركة من أجل الأمة»: من إكراهات الواقع الحركي إلى البحث عن شرعية الوجود والتأسيس

إن التطرق لهذه الحركة وإن كان ينطلق من شبه فراغ، فإن من شأن التعريف بهذا المكون الفتي، ومعالجة مشروعه السياسي والفكري، ونوعية المقاربة

---

(1) انظر الرسالة التي أرسلها الأستاذ مصطفى المعتصم للأستاذ محمد المرواني، بمناسبة عيد الفطر لسنة 1421 هـ، بتاريخ 01/ 01/ 2001. غير منشورة.

(2) من أجل واقع إسلامي بديل: **البيان الحضاري**: **خيارات البديل الحضاري**، منشورات البديل الحضاري 1، 1996، ص 6.

(3) مقابلة مع الأستاذ محمد المرواني الأمين العام للحركة من أجل الأمة في الرباط، بتاريخ 23/ 10/ 2003.

المستعملة، ومقارنتها كلما تطلب ذلك اتجاه الدراسة ومع باقي الحركات الإسلامية في المغرب، من شأنه أن يمكننا من معرفة حجم ما أضافته هذه الحركة للمشروع السياسي الإسلامي الحركي، خاصة إزاء القضايا السياسية والاجتماعية المستعصية.

لقد توجت الانطلاقة الفعلية للحركة من أجل الأمة رسمياً مع نهاية الألفية الثانية، وهو ما ترتب عنه إفراد الحركة ضمن أدبياتها، اهتماماً بدواعي النشأة وجدوى التأسيس والظهور، عبر الإعلان الرسمي عن تأسيسها، لذلك فإن إشكالية تبرير شرعية الوجود وإقراره، تحظى بحيز كبير ضمن أدبيات الحركة، فعلى الصعيد الواقعي فقد اعترض مسار الحركة العديد من الصعوبات على مستوى آليات الاستقطاب داخل الحركة، والأساليب المستعملة في توسيع قاعدتها الجماهيرية، وما نتج عن ذلك من حضور رمزي في التأثير على الحقل الحركي مقارنة مع جماعة العدل والإحسان أو حركة التوحيد والإصلاح، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: ما مبررات وجود الحركة من أجل الأمة، كتنظيم إسلامي داخل الحقل الحركي، ما دام قد سبقها للوجود تنظيمات إسلامية تقاسمها المرجعية نفسها وتشاطرها المواقف نفسها؟ ما الجديد الذي أتت به الحركة على الصعيد التنظيري في مستوياته الأيديولوجية والسياسية؟ ما هي محددات رؤيتها للإشكال السياسي المغربي؟ ما هي نوعية الحلول التي تقترحها الحركة بهذا الصدد؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة يمكن أن يوضح لنا المغزى من هذه النشأة، وهل تطلبتها احتياجات مجتمعية لها منطقها ومبرراتها، أم أن هذا التواجد يعد مجرد إضافة تنظيمية، تعكس لنا واقع التشتت والتشرذم الذي تعرفه الحياة الحزبية المغربية؟

تنطلق الحركة من أجل الأمة، من مبدأ اعتماد كافة الحركات الإسلامية للكتاب والسنة، كمرجعية وحيدة وأصل مشترك ومؤطر لجل الاجتهادات والرؤى التي تنتجها هذه الحركات رغم اختلاف أنواعها وتنظيماتها ومواقفها، ومن ثمة فإنها تقر بتنوع وتعدد الرؤى والتصورات داخل المرجعية الإسلامية الواحدة، وما يقتضيه ذلك من تباين واختلاف في القراءات والتأويلات للتجربة التاريخية والسياسية والفكرية،

والموقف منها وتقييمها، وكذا التجربة الراهنة المعاشة، والتحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية الملازمة لها، ونوعية المنعطفات والمحطات المرافقة لها.

وإذا كان الإسلاميون يتقاسمون المرجعية نفسها التي يستمدون منها مشاريعهم الأيديولوجية والسياسية، فما المغزى من التعدد التنظيمي والسياسي لهذه الحركات؟ وفيما تختلف هذه الحركات؟ هل يعزى مكمن الاختلاف إلى منطلقات عقدية أم سياسية؟ أم أن المسألة ترتبط في الاختلاف في فهم النص الديني والنظر إليه واستنباط التأويلات المفردة إليه؟ أم أن المسألة تتمحور حول إشكالية التنزيل، أي كيفية تطبيق النص الديني -وما يقتضيه ذلك من فهم سليم له واستيعاب لأصوله وفروعه -على الواقع المستجد والمتغير - وما يتطلبه ذلك من إدراك فعلي لهذا الواقع ومعرفة للدوافع والخلفيات المفرزة له، والمصالح المرتبطة به والمنطق الموجه له؟ وما مدى انعكاسات ذلك على الأسس الفكرية والتصورات والمواقف السياسية لهذه الحركة، وباقي مكونات الحقل الحركي الإسلامي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، يحمل في طياته جوانب نظرية وفكرية تقتضي العودة إلى تاريخ المذاهب الفكرية الإسلامية في تجربتها الأولى للتمكن من الإحاطة بجذور الإشكال، ومعرفة العوامل التي أدت إلى ظهور الفرق الإسلامية الأولى من خوارج وشيعة ومرجئة. . . ، بغية استخلاص مبررات هذا التعدد، وفهم منطقها العميق في التجربة التاريخية للمسلمين، وهل يعزى ذلك إلى خلاف عقدي أم سياسي أم أيديولوجي أم فقهي؟ ثم استجلاء نوعية الحجج والمبررات المدلاة بهذا الصدد.

ووعياً بأهمية هذا الموضوع، وتعدد الحقول المعرفية، وتنوع الزوايا التي يمكن معالجته منها، فإننا سنكتفي بمعالجة هذا الإشكال التاريخي الفكري السياسي في المرحلة المعاصرة، وعلى صعيد التنظيمات السياسية الحركية الراهنة، كما تأسست مع حركة الإخوان المسلمين، وبصفة محددة داخل الحركات الإسلامية بالمغرب، ومن منطلق رؤية وتصور الحركة من أجل الأمة، كحركة جديدة تتطلع إلى لعب أدوار متعددة في ظل بحثها عن شرعية الوجود القانوني.

إن مصدر الاختلاف بين الإسلاميين حسب تصور الحركة من أجل الأمة، يعود

بالأساس إلى الاختلاف في النظر للمرجعية الدينية، من كتاب وسنة نبوية وتتحدد مستويات هذا الاختلاف في جانبين:

1. الاختلاف في الفهم والتصور للمرجعية الإسلامية: ذلك أن جل الحركات الإسلامية تنطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنها تختلف في كيفية تجسيد هذا المبدأ الفقهي العام، وهي قضية تتعلق بكيفية فهم هذا الواقع[1]، ونوعية مقاربته وطبيعة الحلول المقترحة لتجاوز الاختلالات المصاحبة له.
2. الاختلاف في التنزيل: أي تنزيل الحكم الشرعي المناسب، على النازلة المطروحة ومن ثمة فهو اختلاف يتجاوز مستوى الفهم، إلى مستوى الاختلاف في الوعي[2] والتقدير والنتيجة بالإجمال تصبح تنوعاً في التنزيل، واختلافاً في طريقته.

بعد هذا المدخل المبدئي تبدأ الحركة من أجل الأمة في تحليل وتدقيق رؤيتها لهذا الإشكال، وإذا كان الاختلاف في فهم ورؤية وتنزيل الشريعة الإسلامية على أرض الواقع بين الإسلاميين المتقاسمين للإطار المرجعي نفسه، فما هو الباعث والمحدد لذلك؟ هل المنطق الاجتهادي في رؤية الشريعة الإسلامية، وتجديد الرؤية إليها وتطوير فقهها أم أن المسألة تعزى إلى الدافع السياسي في رؤيته للشرع؟

إن نوعية الحل الذي اقترحته الحركة لهذا الإشكال واضحة وصريحة، فهي ترجح أولوية التنوع الاجتهادي الشرعي والفقهي على الاختلاف في الموقف السياسي، وتقدم الأول على الثاني في رؤيتها التأصيلية، على اعتبار أن الاختلاف في الفهم والنظر والتنزيل هو الأساس والدعامة، لأن ميدان الدين والشريعة من خصائصه الثبات والديمومة والقابلية للتجديد والتطوير، بينما تبقى المواقف والرؤى السياسية في مرتبة ثانية لأنها ميدان التدافع والتغيير، وتأتي كتكملة منطقية للأساس العقدي، بمعنى أن المغزى من وجود الحركة أساسه الرغبة في التأطير والإصلاح

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني، الأمين العام للحركة من أجل الأمة: مرجع سابق.
(2) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.

والنهضة لا مجرد الرغبة في إصدار المواقف والتقييمات السياسية، التي تأتي كنتيجة مكملة وليست مؤسسة وجوهرية، فأيديولوجيا خطاب الحركة يرجح منهج الدعوة والاجتهاد على منهج الغنائم السياسية والتكالب عليها، وهي قضية مقبولة أيديولوجياً إلا أنها لا تحسم لنا جوهر الإشكال في مستوياته الفكرية والسياسية والفقهية، لتنتقل الحركة إلى اعتبار التنوع الاجتهادي بين الفصائل الإسلامية الفاعلة، هو «رحمة وخير» وهو بحاجة إلى قواعد تقننه وتنظمه، وهو ما قامت به الحركة من خلال تحديدها لأربعة نواظم لمنهج الاختلاف: «أولوية النص والعمل بمقتضى الدليل الشرعي الراجح، اعتبار العقل، تأكيد الاجتهاد والتجديد والمقاصدية كعنوان عام لفقه التنزيل»[1].

ومن الملاحظات اللافتة للنظر في أدبيات الحركة من أجل الأمة، سواء في مشروعها الفكري والتأصيلي أو عبر بياناتها، هو تركيزها وتأكيدها نسبية مرجعيتها ومقترحاتها وبرامجها، فالقضايا الاجتهادية بالنسبة إليها مسائل قابلة للخطأ والصواب، وإن أساسها يقوم على الترجيح بين المصالح والمفاسد، فلكل اجتهاد آلياته ومنطلقاته ومرتكزاته وأسسه ولا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة[2].

إن مسألة إلغاء الإطلاقية والتقديس على الخطاب الإسلامي، وإنه مجرد اجتهاد بشري يقبل الصواب كما يحتمل الخطأ، مسألة ركزت عليها الحركة، وأفردت لها حيزاً واسعاً بالمقارنة مع باقي الحركات الإسلامية، وقد كان المغزى من ذلك نتيجتين:

- لشرعنة وجودها داخل الحقل الإسلامي الحركي، الذي يشهد منافسة وصراعاً، معتركه النظري هو حقل القيم المعاني وميدانه المادي، الحقل المجتمعي كمجال للنزاع والتصارع والتأطير والاستقطاب.

---

(1) الحركة من أجل الأمة: **إعلان المؤتمر الوطني الأول**، منشورات الحركة من أجل الأمة، 2002، ص 6.

(2) **الحركة من أجل الأمة: «رسالة البصيرة. الأصول والمنهاج والهوية - الرسائل والوظائف - الأهداف والوسائل»**، الجزء الأول، منشورات الحركة من أجل الأمة، 2002، ص 109، وأيضاً في مقابلة مع الأمين العام، م.س.

- تركيز الحركة نظراً إلى كونها الأحدث ظهوراً، على القضايا التي لم تنل اهتمام الحركات الأقدم، لذلك نجد الحركة قد دققت نسبياً لمشروعها وبرامجها وآلياتها الاجتهادية، وهي مسألة تبدو واضحة، بالمقارنة مثلاً مع حركة التوحيد والإصلاح إلى حدود 2002، أو البديل الحضاري، وفي الوقت نفسه لتقدم البرهان على أنها إضافة تأصيلية داخل الحقل الحركي.
- لفتح هامش من شأنه أن يفتح قناة للتواصل بينها وبين العديد من التيارات اليسارية، التي تؤاخذ على التنظيمات الإسلامية توظيفها لخطابات إطلاقية تخلط بين نسبية الاجتهاد البشري وقابليته للتغيير، وقدسية العديد من الأحكام الدينية الثابتة، وما قد يترتب عن ذلك من تكسير للحواجز النفسية والأيديولوجية بين هذه التيارات.

ونظراً إلى أهمية التجربة التاريخية في مجال تعدد المذاهب الفقهية والفكرية، فقد ساقت الحركة النموذج التاريخي للتعدد الفقهي في الإسلام من خلال التجربة التاريخية الواقعية التي عرفت وجود المذاهب الفقهية الأربعة إلا أنها تميز بين نوعين من الاجتهاد:

- الاختلاف في المذاهب: وهو اختلاف رحمة فلم يحصل وفقاً للحركة أن تنازع أئمة المذاهب الأربعة في ما بينهم.
- الاختلاف في الفرق: وهو مذموم ويؤدي إلى الفتنة والاقتتال.

لتخلص الحركة أن الحالة المغربية، تعرف تنوعاً في الاختلاف لا يقوم على الإقصاء أو الإلغاء، وإنما يستند إلى التعاون في المتفق عليه والتحاور في المختلف حوله[1].

ونظراً إلى الأهمية التي تحتلها مسألة تقنين وتحديد إشكالية الاختلاف، وما ينتج عنها من انعكاسات سلبية أو إيجابية بين مختلف الفرقاء الحركيين والسياسيين، وكونها تعكس لنا مدى النضج السياسي والثقافي بين الفاعلين، وتجسد نوعية الثقافة السياسية السائدة، وما يتخللها من اختلالات وعوائق، فقد أفردت لها الحركة فصلاً

---

(1) مقابلة مع الأستاذ محمد المرواني: مرجع السابق.

كاملاً في «رسالة البصيرة» بعنوان «المنهاج في العلاقة والموقف من المخالف، مرجعية واجتهاداً» حيث حددت الحركة ضوابط عامة وضوابط خاصة، للمخالف مرجعية أو اجتهاداً[1] وهي مسألة لا يتحملها نطاق هذه المحاولة لنترك التفصيل فيها إلى أعمال مقبلة.

## الإشكال السياسي عند الحركة من أجل الأمة

إن التركيز على الإشكال السياسي الذي يرتبط موضوعياً بمسألة الحكم والدولة والمجتمع، كأحد أهم القضايا الراهنة المثيرة للاهتمام والجدل معاً، حيث تعكس وتعبر لنا عن منهج ومنطق ومرجعية الحركة في فهمها وتصورها للسياسي وتقاطعه مع الديني، وما ينبني عن هذه العملية من مواقف ووجهات نظر.

يرتبط الإشكال السياسي ارتباطاً جدلياً عند الحركة بمفهومين مركزيين هما السياسة والمشاركة السياسية، وإن كان المفهومان متقاطعين ومتداخلين، فإن أي حديث عن المشاركة السياسية هو حديث عن السياسة كما تتصورها وتنظر إليها الحركة وتؤصل لها، بينما تظل المشاركة السياسية تعبيراً عن الرؤى الفكرية والسياسية وفقاً لنوعية تجسدها على أرض الواقع، في صيغة مواقف واحتكاك مباشر مع السلطة وباقي الفرقاء السياسيين.

تحظى مسألة المشاركة السياسية باهتمام وافر ضمن مواقف وبيانات الحركة، وإذا كانت هذه الإشكالية غير مدرجة بكيفية مباشرة في المشروع الفكري والأيديولوجي للحركة، فإن ذلك يبرر بأولوية القضايا النظرية والفكرية والمجتمعية، على غيرها من المواضيع الأخرى ذات الطابع المرحلي والمتقلب، وهو منهج متداول في أدبيات وتنظيرات الإسلاميين، إذ غالباً ما تستهل هاته الحركات كتاباتها بالتأصيل الفكري والأيديولوجي كمرحلة أولية تتبعها المواقف والتصورات والبدائل السياسية المقترحة، كما تقتضي مسألة المشاركة التمهيد لها بالمشروع العام للحركة إجمالاً وموقفه من إشكاليات تراثية وسياسية تاريخية، وما شابهها في أشكالها

---

(1) **الحركة من أجل الأمة**: مرجع سابق ص 107.

المعاصرة، خاصة موقع وأهمية المسألة السياسية، ضمن مشروعها الفكري والسياسي، ويمكن أن نرجع أولوية وأهمية هذه المسألة إلى عنصرين:

1. الأهمية المنهجية إلى تحديد معنى السياسة، كما تتصورها وتفهمها الحركة من أجل الأمة، وعلاقتها بالدين، من خلال الإطار المرجعي الذي يؤطر رؤيتها التاريخية والفكرية والراهنة، والانعكاسات المرتقبة لهذا المحدد على ممارسات وسلوكيات الحركة سياسياً واجتماعياً وفي رؤيتها لمجمل القضايا والإشكاليات العامة التي تشهدها البلاد.
2. إن وضوح الإشكال السياسي، وعلاقته بباقي القضايا الفكرية والتاريخية والمجتمعية، قد يعكس وضوحا في الرؤية والتفكير النظري، والإدراك السليم للمشاكل الحقيقية والوعي بأبعادها وخلفياتها، ويجسد نوعاً من النضج السياسي والوضوح الأيديولوجي ونوعية المشروع الذي تسوقه هذه الحركة للرأي العام.

ومن ثمة فإن هذا المنطلق سيساعدنا على مقاربة وملامسة جوهر القضية، مما سيوفر لنا الأرضية الفكرية والأيديولوجية الملائمة لمعالجة إشكالية المشاركة السياسية من خلال مساهمات وتصريحات أمينها العام [1]، في ما لم تعالجه أدبيات الحركة بكيفية مباشرة أو ضمنية أو ما لم تتطرق له جملة وتفصيلاً.

---

(1) لقد تم الاعتماد في معالجة هذه الإشكالية المركزية أولاً على المقابلة التي أجريناها مع الأمين العام للحركة من أجل الأمة، والتي سنعتمد عليها بالدرجة الأولى، وثانياً بالاستئناس بالإضافة إلى أدبيات الحركة بمجموعة من الوثائق الصادرة عن الحركة كبياناتها السياسية ونداءاتها، وإعلانات المؤتمرات، مرفوقة ببعض العروض والحوارات المنشورة منها وغير المنشورة التي أمدنا بها الأستاذ المرواني مشكوراً، كما دونها بدون حذف أو إلغاء لفقرة أو أخرى - كما هو عليه الحال في بعض الجرائد والصحف والتي تقوم بحذف بعض الفقرات أو العبارات، إما لإكراهات الطبع وما تقتضيه في بعض الأحيان من تقليص من بعض التصريحات الطويلة، أو لطبيعة الخط التحريري والتزامه السياسي أو الأيديولوجي، أو تفادياً للرقابة التي تقوم بها الدولة-، وهي كالآتي:

■ محمد المرواني: **التجربة الديمقراطية في المغرب: الآفاق والممكنات والرهانات**، كتبت في رمضان 1420/ كانون الأول/ دجنبر 1999. والتي تم نشرها في **مجلة نوافذ بعنوان: «آفاق التحول الديمقراطي في المغرب»**، العدد 7 نيسان/ أبريل 2000.

وقبل البدء في معالجة إشكالية المشاركة السياسية، يتحتم عليها لزاماً على الصعيدين المنهجي والمعرفي، التمهيد لها عبر تحديد تمثلات وتصورات الحركة للسياسة كمفهوم نظري، وربطه بالإطار المرجعي والفكري الذي يبلور منظور الحركة المشاركة للسياسية.

## مفهوم السياسة في تصورات الحركة من أجل الأمة

كيف تتمثل الحركة السياسة؟ وما هو المفهوم الذي تؤطر به نظرتها وتصورها للمسألة السياسية؟ وما هي علاقة السياسة بالدين؟ كيف تأصل لمفهوم السياسة داخل المرجعية الإسلامية؟ كيف حاولت الحركة التوفيق بين الرؤية الشرعية للسياسة والحكم كما تتمثلها، والرؤية العصرية التي أفرزتها التجربة التاريخية والفكرية والسياسية الغربية في التعامل مع الشأن السياسي وفقاً لآليات مؤسساتية ودستورية تنفصل عن ممارسيها، والتي أضحت محط إعجاب جزء كبير من النخبة السياسية؟

تستهل الحركة رؤيتها للإشكال السياسي الذي أسال مداداً كثيراً، بالرجوع إلى الإسلام والتجربة التاريخية الذي مر بها لتحديد نظرتها له، وهي منهجية متداولة عند الإسلاميين ومميزة لأدبياتهم وتنظيراتهم لهذه الإشكالية.

تعود الحركة من أجل الأمة إلى الإسلام وتاريخه للبرهنة على وجوب السياسة وضرورتها شرعاً، وأن المسلمين كانوا متفقين على وجوب الدولة وأهميتها في

---

= ■ «حول اللعبة السياسية في المغرب»، وجهة نظر من أجل عملية سياسية جادة ومسؤولة. الرباط معهد الإحصاء في 28 كانون الثاني/ يناير 2003، غير منشور.

■ «السلطة في الفكر السياسي الإسلامي»، **جريدة النبأ**، من العدد 2 (تشرين الثاني/ نونبر 1997) إلى العدد 22 (تشرين الأول/ أكتوبر 1999 ).

■ "حول الموقف من الانتخابات التشريعية 24 صفر 1423 الموافق 8 أيار/ ماي 2002، والتي نشرت في جريدة **التجديد** عدد 367 بتاريخ 19 أيار/ ماي 2002 .

■ تصريح محمد المرواني لصحيفة **الشرق** القطرية في ذي الحجة 1423 الموافق شباط/ فبراير 2003 .

■ حوار خاص لمنتدى الحوار في 4 تشرين الأول/ أكتوبر 2003، العدد 4.

الإسلام، بحكم تلازم الدين بالسياسة وارتباطه بها، وهو ما تقر به الحركة من اعتبار السياسة جزءاً من التدين[1].

إلا أن الإشكال انحصر في إطاره التاريخي حول الاختلاف إزاء مقتضيات الشرعية التأسيسية، وهو ما أدخل المسلمين في صراع وخلاف حول السلطة والإمامة وكان أعظم خلاف[2] مرده هو السياسة وعدم القدرة على تقنين الصراع حولها وتنظيمه وفقاً لقواعد مؤسساتية، بل إن حدة هذا المشكل ازدادت احتقاناً وتأزماً رغم مرور عدة عقود، بل ظلت السياسة المشكلة المؤرقة والمثيرة للنزاع والتصارع.

وإذا كان الشرع حسب الحركة يقر بضرورة السياسة، وأهميتها بالنسبة إلى الكائن البشري، فإن أساسها هو القيام بالاستصلاح «فالاستصلاح هو محور السياسة وسبب وجودها وشرعية حركيتها...»[3]، فالسياسة وفقاً للمتعارف عليه في العصر الحالي، تتحدد في كونها فن الممكن وتعظيم الاستفادة من كل موقف حسب مقتضياته، إلا أن هذه الأخيرة لا تصبح شرعية بمفهومها الفقهي إلا إذا روعي فيها أمران:

1. أن يكون حكم السياسة متفقاً مع روح الشريعة متوافقاً مع مبادئها وأسسها.
2. عدم مخالفة دليل شرعي، ولو ثبت بدليل عام لجميع الأزمان والأحوال[4].

بمعنى أن النسبي والمتغير الذي هو حيز ممارسة السياسة ومجال تطبيقها، يلزم أن يخضع لمعيار الشريعة وما تنص عليه من قواعد وقيم ثابتة لا بتغير يتغير الأزمنة والحقب، لاسيما في حالة وجود دليل شرعي، فالطابع النسبي والمتقلب للسياسة

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.
(2) الحركة من أجل الأمة: **رسالة البصيرة: الأصول والمنهاج والهوية - الرسائل والوظائف - الأهداف والوسائل**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 171-172.
(3) نفس المرجع، ص 172.
(4) ن.م، ص 172-173.

وما ينتج عنها من تدافع بشري يعكس طبيعة الإنسان البشرية، والمصالح والقيم التي يدافع عنها، ملزم بالتماهي مع روح ومنطوق الشريعة متوافق مع مقاصدها، وإلا انتفت ماهية السياسة والمغزى من وجودها، وهذا ما سيدخلنا للتعريف بالخط السياسي للحركة.

ويتحدد الخط السياسي العام عند الحركة، كما جاء في رسالة البصيرة التقرير الأيديولوجي والفكري للحركة كالآتي:

وجوب السياسة من حيث الحكم التكليفي الشرعي.

أن الشرعية نوعان: شرعية تنصيب، وهي وفقاً لمصنفات الفكر السياسي الإسلامي أربعة: النص والتعيين كما هو عند عقيدة الشيعة، وثلاثة أشكال عند أهل السنة: ولاية العهد والاستخلاف ثم ولاية الغلبة وأخيراً ولاية الاختيار والاتفاق وهذه الأخيرة هي الأرجح في نظرها[1].

ثم هناك شرعية السياسات، وأساسها سيادة الشريعة، وأداء الأمانات وأرقى مستويات الشرعية، حينما تجتمع شرعية التنصيب وشرعية السياسات.

أن السياسة نوعان: ما وافق الشرع وما نطق به.

أن الشرعية تزيد وتنقص ومنها تستمد الحركة منظور المرحلية والتدرج، وتستدل به على مشروعية الإصلاح السياسي والدستوري، على قاعدة موجهين أساسيين: الإقرار بالفعل لا الحق، وقاعدة التقريب والتغليب، ويتمثل الحد الأدنى ضمن الشروط المغربية في إقرار دستور يؤكد موافقة القوانين للشرع الإسلامي ويستلهم جوهر النظام البرلماني[2].

كيف تنظر الحركة لعلاقة الدين بالسياسة كإشكال راهن؟ ما هي نوعية الحلول المقترحة بهذا الصدد لا سيما وأن مسألة إنشاء أحزاب دينية، أضحت مستبعدة بعد الخطاب الملكي الصادر في عيد العرش في 30 تموز/ يوليوز 2004 الذي أكد أن الدين والسياسة يجتمعان في شخص الملك؟ ما المقصود بتوظيف الدين في السياسة وكيف تتصوره الحركة؟

---

(1) ن.م، ص 173-175.

(2) ن.م، ص 175.

تبدأ الحركة بطرح السؤال الآتي: ما المقصود بتوظيف الدين في السياسة؟ ترى الحركة أن اعتماد المرجعية الإسلامية في مقاربة، والنظر لقضايا وأسئلة المجتمع والدولة والسياسة، لا يندرجان ضمن مقولة استعمال الدين في السياسة، إن السياسة في الإسلام مخولة للبشر وهي تدور مع المصلحة الشرعية ومقاصدها، إن مجال السياسة كما تؤكد الحركة هو مجال الظني والنسبي ومجال الدين هو مجال القطعيات أي ميدان الحلال والحرام، إن حق الاجتهاد السياسي انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، واجب إسلامي، مع ضرورة الالتزام بالقواد الشرعية الاجتهادية المقررة، وقد حددت الحركة ثلاثة شروط لمن يستغل الدين في السياسة:

1. أن يكون من يستغل الدين يدعي التكلم لوحده باسم الدين ويعتبر نفسه وصياً عليه، ويحتكر بالتالي تفسيره وتأويله.
2. أن يمنع الآخرين من الحق في اعتماد المرجعية الإسلامية إذا رغبوا في ذلك.
3. أن يعتبر اجتهاده السياسي ديناً واجب الاتباع، وما دونه الباطل والضلال[1].

وإذا كانت الدولة في الإسلام دولة مدنية لا ثيويوقراطية، فمن الأجدر أن توجد الأحزاب الدينية في إطار الدولة الإسلامية، مع التقيد بضرورة التمييز بين الطبيعة السياسية للحزب وبحثه المستمر والدائم عن جلب المصالح ومرجعية الحزب الدينية الثابتة.

## المشاركة السياسية: كتصور نظري وإشكال عملي راهن عند الحركة

إن الموقف من العملية السياسية برمتها والمشاركة السياسية كأحد أهم آلياتها، من شأنه تقديم العديد من المفاهيم والإواليات التي تحكم عمل الجماعة، وتفسر

(1) انظر الوثيقة الصادرة عن الحركة من أجل الأمة بعنوان: مطلب المراجعة في ضوء المتغيرات الدولية والمحلية في أسبوعية أخبار السياسة العدد 27 من 8 إلى 14 نيسان/ أبريل 2004 ص 7.

نوعية المقترحات المدلى بها، وتوضح مواقفها وأطروحتها[1] عملياً للمجتمع والسلطة معاً.

ما هو موقف الحركة من المشاركة السياسية؟ وما هي المحددات الموضوعية المسهِمة في صياغة وبلورة هذا الموقف؟ ما هي الأسس والمرتكزات التي تدعم موقف الحركة من الإشكال؟ هل هو موقف ثابت أم متغير؟ ما هي علاقة المشاركة السياسية بتصور الحركة للديمقراطية؟

تستهل الحركة في رؤيتها للمشاركة السياسية، بإعلانها في البداية على ضرورة العمل السياسي وأهميته، فقياس المشاركة السياسية أو العمل السياسي، لا يتحدد فقط انطلاقاً من بوابة المشاركة في الانتخابات والمؤسسات السياسية والدستورية، فالمشاركة السياسية تتضمن بوابات متفرقة، ومن ثمة لا يعتبر من يشارك أو لا يشارك في العملية الانتخابية منعزل، بل هو ممتنع عن ممارسة أحد أنماط العمل السياسي لأدلة فقهية راجحة لديه، فالمشاركة السياسية وفقاً لمنظور الحركة من أجل الأمة، تندرج ضمن مباحث السياسة الشرعية وتفرز في ضوء الموازنة بين جلب المصالح ودرء المفاسد[2].

فبالنسبة إلى المشاركة السياسية عبر الباب الانتخابي، فهي مقبولة من حيث المبدأ العام، إلا أنها متعذرة من حيث الشروط[3]، وبالعودة إلى علم الأصول حسب الحركة فإن الحكم الشرعي صنفان: حكم تكليفي وحكم وصفي، «فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين، والحكم الوصفي يقوم

---

(1) للاطلاع على التجربة السياسية والبرلمانية لحزب العدالة والتنمية وتحليل حصيلتها وتقييم أدائها واستجلاء نوعية السلوك السياسي المؤطر لها يمكن الرجوع إلى: رشيد مقتدر: «المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين» مقدمات: **المجلة المغاربية للكتاب** بعنوان: الموروثات الثقافية المغاربية: تاريخ وذاكرة، تنسيق رحمة بورقية، العدد 29/ 30 ربيع/ صيف 2004. ص 112-133. وأيضاً رشيد مقتدر: «المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة»، **المستقبل العربي**، السنة 27، العدد 314 نيسان (أبريل) 4/ 2005، من ص 46 - 71.

(2) مقابلة مع الأمين العام للحركة من أجل الأمة: مرجع سابق.

(3) نفس المرجع.

بتحديد شروط الحكم التكليفي وموانعه، فإذا كان طرق الباب الانتخابي جائز من حيث الحكم التكليفي، فإنه يمسي متعذراً وممتنعاً من جهة الحكم الشرعي أو من جهة الشروط والسياق العام»[1].

فكيف يمكن حل هذا الإشكال السياسي - الفقهي؟ بمعنى ما هو المحدد للفعل السياسي، هل العامل السياسي الظرفي أم المقولات الفقهية الثابتة؟

إن المسألة يتداخل فيها ما هو سياسي بما هو فقهي وأصولي، ومن ثمة فإذا انطلقنا من مسلمة أن الحكم الشرعي هو حكم في الوسائل والاختيار بين طريقة وأخرى من موارد الاجتهاد، والأصل في الوسائل هو جلب المصالح ودرء المفاسد، ما لم يرد نص صريح بالفعل أو الترك، وبلغة سياسية متداولة وخالية من المقولات الفقهية، التي قد لا تغدو في بعض الأحيان سوى تبرير فقهي لمسار أو نهج سياسي معين، كما يثبت دلك تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة ومسارها، فإن تقدير شروط المشاركة، لا يقف حائلاً دون المشاركة، وبالتالي فإن الحركة قد تشارك في ظروف معينة، وقد لا تشارك إذا اختلف السياق، إلا أنها ملزمة بتقديم حججها وبراهينها في معالجتها لهذه المسألة، وهي قضية تعتبرها الحركة مجرد اجتهاد قابل للصواب والخطأ[2] فلا أحد يمتلك ويحتكر الحقيقة المطلقة.

إن الولوج للعمل السياسي وإمكانية الاشتغال من خلاله، هي مسألة موضوعية ولا ترتبط بتنظيم معين، بل هي نتيجة لمنسوب الحريات والحقوق الموجودة في المجتمع، فلكي تكون لهذه المشاركة أثر فعلي وإيجابي على النهضة والتنمية والعمران[3] لابد من توافر ثلاثة شروط:

### 1. لا تداول بدون متداولين ولا مشاركة بدون مشاركين

تعزي الحركة من أجل الأمة المشكلة الجوهرية داخل النظام السياسي المغربي في منع القوى الإسلامية من حقها في الوجود القانوني والتنظيم والتعبير، وذلك

---

(1) نفس المرجع .

(2) نفس المرجع.

(3) ن.م.

بعدم إعطائها فرصة الوجود المشروع، ومن ثمة منعها من القيام بالعمل السياسي القانوني، وهي مسألة تطرح في نظر الحركة سؤال المواطنة، «فالإسلاميون مواطنون مغاربة، يحملون بطاقة التعريف الوطنية، لهم نفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها باقي المواطنين، بما في ذلك حق العمل السياسي فالدولة لم تنضج في تعاملها مع الإسلاميين»[1].

فالإسلاميون ليس لهم حق الوجود القانوني، ومن يبتغي منهم العمل السياسي فيمكنه اللجوء السياسي إلى أحد الأحزاب، وقد أدت إرادة ومواقف السلطة إلى إقصاء وتهميش الإسلاميين، وعدم الاعتراف بهم إلى التأثير السلبي على مواقفهم من المشاركة[2].

فالانتماء حسب الحركة لا تحدده بطاقة التعريف ولكن يحدده منسوب الحريات والحقوق التي يتمتع بها المواطنون[3]، فنمسي أمام تجربة سياسية إسلامية ركيزتها الاعتراف الواقعي بها، بدل الاعتراف القانوني مما يجسد وفقاً لمنظور الحركة، أزمة في الشرعية «فالفتنة الحقيقية هي انتهاك الحاكمين للحريات العامة، وعدم اعترافهم بحق الجميع دون تمييز في التعبير والتنظيم»[4].

إذاً فالحركة من أجل الأمة، تندد وتحتج على منعها وباقي القوى الإسلامية من التهيكل في إطار سياسي قانوني مستقل ومشروع، يوفر لها الحماية القانونية ويخول لها حرية الاشتغال والعمل بدون مضايقات، وأن السلطة هي مالكة المبادرة والمفتقدة إلى إرادة السماح للإسلاميين بالعمل السياسي.

## 2. الإصلاح السياسي: لا تداول بدون متداولين

إن القول بأن تتسم الانتخابات بالنزاهة حسب الحركة، مرتبط باحترام إرادة

---

(1) ن.م.

(2) انظر محمد المرواني: «حول الموقف من الانتخابات التشريعية»، يومية **التجديد**، عدد 367، في 19 أيار/ ماي 2002.

(3) الحركة من أجل الأمة: «إعلان المؤتمر الوطني الأول»، مرجع سابق، ص 8.

(4) محمد المرواني : «حول الموقف من الانتخابات التشريعية»، مرجع سابق .

الناخبين والمجتمع والأمة، وهذا هو جوهر العملية الانتخابية[1]، ولتحقيق النزاهة لا بد من تحقيق من توفر عدة شروط:

- البدء بخلق مناخ ثقافي يبث ثقافة النزاهة ويرسخها.
- تطوير نظام الولاءات من نسق يستند إلى أساس القبيلة والعشيرة والنفوذ إلى نسق الرسالة والبرنامج والمشروع المجتمعي[2].

والنزاهة حسب الحركة مسألة تهم الإسلاميين أكثر من غيرهم، «لأن السياسة جزء من التدين، ولا يجوز التعايش مع المزورين، فإذا تبين تواجد منطق التوزيع السياسي السابق للعملية الانتخابية، وتواجد التزوير والتدليس فيجب الانسحاب من العملية الانتخابية»[3].

## 3. الإصلاح الدستوري كأساس للشرعية: لا تداول بدون تنفيذ البرنامج الانتخابي.

إن الهدف من إجراء الانتخابات وفقاً لرؤية الحركة، هو أن يتمكن المنتخبون انتخاباً حراً ونزيهاً من تنفيذ برامجهم، التي على أساسها انتخبوا، وفي هذا الإطار يطرح السؤال الآتي: هل يعرف المغرب الديمقراطية؟ وما هي علاقتها بالتعددية الحزبية؟ وهل تعكس هذه التعددية نوعا في البرامج واختلافاً في الاجتهاد؟

بادئ ذي بدء يلزمنا أن نحدد باقتضاب تصور الحركة للديمقراطية، ونوعية الفهم الذي تنظر إليها من خلاله تنطلق الحركة في البدء عند محاولتها لصياغة تصورها الخاص للديمقراطية على طرح السؤال الآتي: ما الجدوى من إقرار الديمقراطية؟ وما هي الصيغ النظرية الممكنة لإدخالها في مشروع الحركة؟ وهل العلمانية ضرورية لقيام الديمقراطية وملازمة لها؟ هل يوفر الإسلام أفضل الشروط لتبيئة سليمة للديمقراطية داخل المجتمعات الإسلامية؟

تبدأ الحركة في معالجة هذا الإشكال برفض مقولة تداخل وتلازم الديمقراطية

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.

(2) محمد المرواني: «حول الموقف من الانتخابات . . .» مرجع سابق.

(3) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.

مع العلمانية قلباً وقالباً، ومن ثمة تقوم بنقد أسس هذه الثنائية وتفنيد حججها ومبرراتها الفكرية والتاريخية، وذلك بالاعتماد على عدة اعتبارات:

- أن مفهوم الديمقراطية لا يقتضي العلمانية ولا يتطلبها.
- أن نشأة العلمانية في السياق الغربي يعزى إلى أسباب تاريخية «تمثلت في الرد على سلطات الإكليروس والباباوات الاستغلالية».

فوجود العلمانية في نظر الحركة، كان مبرراً نظراً إلى تواجد ثلاثة شروط «وجود رجال دين ذوي نفوذ وهيمنة وصلاحيات لا متناهية، ووجود أقليات مضطهدة، ووجود لإكراه ديني أو لاعتقادي أو سياسي»[1]، ويتبنى المرواني مفهوم الجابري للعلمانية والذي يقصد بها «جعل الحياة العامة، غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله»، ليخلص أن طرح شعار العلمانية داخل واقعنا وأمتنا لا يعبر عن حاجة موضوعية لعدم وجود رجال دين ذوي نفوذ وهيمنة، كما كان عليه الحال في أوروبا، كما أن الإسلام ضمن حقوق الأقليات الدينية، وانتفاء وجود إكراه ديني ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ البقرة/ 256. بمعنى أن العلمانية هو حل أوروبي لمشكلة أوروبية ترتكز على طرح لا تاريخي، لا يراعي التلازم بين الدين والسياسة في الإسلام، وهذا ينفي في نظر الحركة وجود سلطة كهنوتية تحتكر وتتحكم في المجال الديني، «واعتماد الاجتهاد والتجديد الجواب على النوازل المستجدة، وجعل مدار السياسة على الاستصلاح، واعتبار السلطة والولاة بيد الأمة»[2]، لتخلص الحركة إلى النتيجة النهائية الآتية: «أن العلمانية إسقاط لا مبرر له في واقع أمتنا»[3].

فالدولة في الإسلام وفقاً لرؤية الحركة «دولة مدنية مرجعها الإسلام، إنها ليست دولة دينية أو ثيوقراطية تتحكم في رقاب الناس، أو ضمائرهم باسم الحق

---

(1) محمد المرواني: «التجربة الديمقراطية في المغرب: الآفاق، الممكنات والرهانات» في نوافذ مجلة ثقافية فصلية، بعنوان: «آفاق التحول الديمقراطي في المغرب»، العدد 7نيسان/ أبريل 2000. ص 60 .

(2) انظر الوثيقة الصادرة عن الحركة من أجل الأمة بعنوان: مطلب المراجعة في ضوء المتغيرات الدولية والمحلية. .مرجع سابق، ص 6-7 .

(3) محمد المرواني: «التجربة الديمقراطية في المغرب» مرجع سابق، ص 60 .

الإلهي» والعبارة للشيخ القرضاوي[1]، كما أن الحاكم في النظام السياسي الإسلامي، لا يتم تعيينه بل يتم اختياره وهو المذهب الشائع في الفكر السياسي الإسلامي.

وتميز الحركة بين النظام السياسي الإسلامي كما هو في أصالته وجوهره، والنظام السياسي السلطاني القائم على الاستبداد والقهر والغلبة بعد أن تحكم السلاطين وأقصوا الأمة، لذلك فإن المسألة تقتضي ضرورة البحث عن الجذور التاريخية لأزمة أمتنا السياسية المعاصرة، والتنقيب عن أسباب غياب العدل بدل السقوط في المقاربة الإسقاطية على حد تعبير الكاتب[2]. ليصل في النهاية إلى تفنيد الطرح الذي يمزج جدلياً بين الديمقراطية والعلمانية حيث يقول «إن طرح العلمانية داخل أمتنا طرح لا تاريخي لأنه فضلاً عن طبيعته الإسقاطية، فهو يتأسس عن ضعف معرفة وتحصيل بطبيعة النظام السياسي الذي أسسه، وطبيعة الواقع الحضاري التاريخي لأمتنا (. . .) فهو طرح اللاهوتية يقطع واقعياً وعملياً مع حضارتنا وتراثنا انطلاقاً من محدود، لا يرى علاقة بين الديني السياسي في الإسلام، وهو ما تدحضه حقائق التاريخ ووقائعه الراسخة، ولهذه الاعتبارات فهو لا يقدم الإطار المناسب لتبيئة الديمقراطية في واقعنا، بل ربما كان طرحها (أي العلمانية) من عوامل تأخر المطلب الديمقراطي»[3]، لتنتقل الحركة إلى طرح سؤال حول مدى القدرة تبيئة الديمقراطية داخل واقع أمتنا؟ وهل في الإسلام ما يتعارض مع الحريات الاعتقادية والسياسية؟

إن مقياس وجود الديمقراطية وتجذرها لا يرتبطان بامتلاك ترسانة قانونية في صيغة معاصرة تسمى دستور، بل لا بد من معرفة محتوياته، ومناقشة مضامينه، وتحديد أشكاله وأنواعه، وليست الديمقراطية هي ارتفاع عدد الأحزاب[4]، بل تقاس الديمقراطية في البلدان الغربية بعدة عناصر:

1. الاعتراف بالحقوق والحريات كإطار مرجعي للتنافس والتدافع.

---

(1) نفس المرجع، ص 61.
(2) نفس الصفحة.
(3) نفس المرجع، ص 62.
(4) نفس المرجع.

2. تكافؤ الفرص في العمل السياسي.
3. إمكانية التداول السلمي على السلطة.
4. صياغة برامج انتخابية متكاملة تعكس التعددية الحزبية والاختلاف في المذاهب والتصورات.

فهل تتوفر هذه العناصر في التجربة السياسية المغربية؟

إن التجربة المغربية قد برهنت أنها تفتقد لتعددية حقيقية[1]، وهي مصطنعة وتتميز بما يلي: «هي مفبركة تمت صياغتها في معامل الداخلية، ولا تعبر عن تعددية برنامجية واجتهادية موضوعية، فكانت وسيلة لمخزن المفضلة في تمييع العملية السياسية، وخدمة التوازن السياسي والدستوري والمؤسساتي»[2].

والجدير بالذكر أن الحركة من أجل الأمة تركز على إشكالية إمكانية التنفيذ فالسلطة التنفيذية في المغرب لا تمارس السلطة، بل تخدمها وهي تفتقر لإمكانية تنفيذ برنامجها الذي وعدت به الناس، لأن هناك هيمنة للسلطة الملكية على باقي السلط بما في ذلك التشريعية.

وإجمالاً، فإن جل تجارب المشاركة المؤسساتية والانتخابية، انتهت إلى التطبيع مع النسق السياسي، ولم تتمكن من تطوير البناء الدستوري السياسي المغربي «مما أفرز لنا هيمنة تامة للمخزن على المجال السياسي»[3].

تخلص الحركة أن العمل السياسي يضحي بدون معنى ويفتقد لكل مصداقية في ظل سياق، لا يمكن أصحابه من تنفيذ البرنامج الذي انتخبوا على أساسه.

وقد شهد موقف الحركة من أجل الأمة سواء في مستواه المبدئي، أو في ظل الشروط المستحدثة التي شهدها الحقل السياسي، أو في سياق التغييرات الموضوعية المنتجة له نوعاً من التحول النسبي المتدرج، كما أفرزت الحركة بعض الاجتهاد في المواقف والمفاهيم.

إن خطاب الحركة من أجل الأمة، كان خطاباً سياسياً معارضاً ولازال-ذا منحى

---

(1) محمد المرواني، المرجع السابق نفسه، ص 64-65.
(2) نفس المرجع، ص 64.
(3) محمد المرواني: «حول الموقف من الانتخابات . . .» م.س.

احتجاجياً رافضاً لكافة أشكال التطبيع مع النظام السياسي الذي لا يوفر شروط المشاركة السياسية، ومضمونه أن الإسلاميون مقصيون من العملية السياسية، وإن أرادوا الدخول فيجب أن يتم ذلك عبر وسيط، وشروط النزاهة غير واردة، كما أن إمكانية التداول الفعلي وتنفيذ وتطبيق البرنامج منتفية، فهل لا زال التشخيص السياسي السابق نفسه منطبقاً على الواقع الجديد؟ وهل تغير الخطاب السياسي الاحتجاجي الذي يؤطره؟ بمعنى هل استمرت القراءة السياسية نفسها التي استنبطتها الحركة من الواقع السياسي، أم شهدت بعض التغييرات والتطورات فيها؟ ثم ما تأثيرات ذلك على الموقف من المشاركة السياسية في بعدها الإجرائي؟

إن الإجابة عن هذا الإشكال يتطلب تجزيء الأسئلة إلى قسمين، فالإجابة عن الشق الأول منه تقتضي رصد تقييم الحركة للأداء السياسي لتجربة ما كان يسمى «بالتناوب التوافقي»، وقد كانت إجابة الحركة واضحة ومباشرة لا لبس فيها، فالمنهجية المنطلقة مع ما تسميه الحركة «بالتناوب الممنوح»، لم تؤشر لبداية التحول الديمقراطي بالمغرب، وإنما أملته عدة اعتبارات كان أبرزها «تأمين انتقال السلطة في ظل شروط خالية من التوترات الاجتماعية والمواجهات السياسية»[1]، فالتناوب بالصيغة التي تم بها والشروط التي انعقد في ظلها لم يكن خطوة في الاتجاه الصحيح، «بل مجرد اتفاق تناوري على المطلب التاريخي لإقرار لتداول الحقيقي على السلطة»[2]، وقد تميزت هذه التجربة بثلاثة خصائص:

1. العزوف الجماهيري عن الانتخابات.
2. الطابع المزور للانتخابات.
3. الصلاحيات الدستورية والسياسية المحدودة للحكومة[3].

إن تقييم الحركة لتجربة حكومة «عبد الرحمان اليوسفي» والدروس المستخلصة منها، هو أنه لم يكن بإمكانها العمل خارج ممكناتها الدستورية والسياسية، ولم

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.
(2) نفس المرجع. وأيضاً في محمد المرواني: «حول اللعبة السياسية»، مرجع سابق.
(3) نفس المرجع.

تتمكن من تنفيذ برامجها ومشاريعها[1]، وهو يتشابه في خلاصاته العامة مع موقف جماعة العدل والإحسان، إلا أنه يتميز عنها وعن موقف البديل الحضاري أنه أكثر تدقيقاً وتفصيلاً في صياغته، وتشخيصاً ومعالجة للمشكل السياسي، بل إن طرح الحركة من أجل الأمة لامس عمق المشكل، مما جعله يتماهى مع العديد من التحليلات الصادرة عن الباحثين في العلوم السياسية، ويتقاطع ويتشابه مع مواقف وتقييمات التيارات اليسارية المقاطعة للعبة السياسية[2].

فماذا عن الانتخابات التشريعية لـ 27 أيلول/ شتنبر 2002؟

تتقاسم هذه الانتخابات مع سابقاتها وفقاً لرؤية الحركة في العناصر التالية:

- العزوف الجماهيري.
- الصلاحيات الدستورية المحدودة للحكومة.
- المشاركة السياسية المحدودة لحزب العدالة والتنمية.

وتختلف هذه الانتخابات عن انتخابات تشرين الثاني/ نونبر 1997 المنتجة لحكومة التناوب فيما يلي:

- الانتقال من الحكومة السياسية إلى الحكومة الغير السياسية.
- التأطير القبلي في عدم مراجعة اللوائح الانتخابية قصد تصحيحها.
- الانتقال من انتخابات مزورة (تجربة 1997)، إلى الانتخابات غير المطعون فيها[3].

فما المقصود بالانتخابات النزيهة والانتخابات غير المطعون فيها؟

تميز الحركة بين الانتخابات النزيهة والانتخابات غير المطعون فيها، لذلك ففي البدء تقوم بالتعريف بين المفهومين: إن النزاهة وصف موضوعي منضبط، أما عدم

---

(1) انظر بيان الحركة من أجل الأمة بعنوان: «في تحديات الراهن المغربي»، الصادر عن المجلس الوطني بتاريخ 16 جمادى الأولى 1420 الموافق 28 آب/ غشت 1999.

(2) محمد المرواني: «حول اللعبة السياسية»، مرجع سابق.

(3) وهو الموقف نفسه الواصف للانتخابات بالمزورة، والذي أعلنته بعض الأحزاب والتيارات السياسية اليسارية، كحزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي، وجمعية الوفاء للديمقراطية والنهج الديمقراطي. . .، وبالنسبة إلى الإسلاميين كجماعة العدل والإحسان.

الطعن فهو قرار إداري ذاتي[1]، وبذلك قد تكون الانتخابات غير مطعون فيها، ولكن بمقياس النزاهة، فهي تفتقد إليها وتجانبها، فما هي الشروط التي تحدد بها الحركة مفهوم النزاهة ومضمونه؟

إنها أربعة شروط سندرجها تباعاً:

1. الاعتراف بكل المكونات السياسية بمختلف مشاربها ومذاهبها، فمن غير المعقول أن تمنع طرفاً من التباري، وتدفع الطرف الآخر، فهذه من نواقص المشاركة.
2. ضبط اللوائح الانتخابية، عبر القيام بعملية التدقيق، وإعادة المراجعة وذلك لتفادي إدراج الموتى في اللوائح الانتخابية، كما حدث في الانتخابات الأخيرة[2].
3. ضوابط واحدة لجميع المشاركين، وجعل المشاركة حرة مفتوحة، مع ضرورة إلغاء نظام «الكوطا»، فليس من النزاهة السماح لحزب بالمشاركة بنسبة 10% في حين يسمح للبعض الآخر بالمشاركة بـ 90 % أو 100 %.
4. تكافؤ الفرص في التمويل والإعلام، فالملاحظ هو التفاوت في تمويل ودعم الأحزاب، فكيف تمول حزباً قوياً في حين تطالب من الآخر الضعيف اقتراض المال، حتى تنتهي العملية الانتخابية، ومن ثمة يعطونه حسب النتائج التي حصل عليها[3].

فهل تتطابق انتخابات 1997 و2002 مع مجموع الشروط الأربعة التي تقيس بها الحركة نزاهة الانتخابات ومصداقيتها؟ أم أنها تتناقض معها جملة وتفصيلاً؟

كان موقف الحركة مباشراً وواضحاً، فانتخابات 1997 كانت مزورة، في حين أن انتخابات 27 أيلول/ شتنبر 2002 غير مطعون فيها، فهل الانتخابات المزورة هي غير المطعون فيها؟

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.
(2) ن.م.
(3) نفس المرجع.

إن الانتخابات المزورة هي التي يكون تدخل الإدارة فيها مباشراً صارخاً، أو بطرق تعتمد على المناورة والتحايل، بينما تقصد الحركة بالانتخابات غير المطعون فيها، تلك التي تفتقد إلى شروط الاعتراف بكل المكونات، وضبط اللوائح الانتخابية، ووضع ضوابط واحدة بدون قيود أو عراقيل، مع تكافؤ الفرص للجميع. بمعنى أن انتخابات 2002 كانت غير مزور كسابقاتها، بل كانت غير نزيهة لعدم احترامها للشروط السالفة الذكر[1].

إن ما تطمح إليه الحركة من أجل الأمة على المستوى السياسي، هو ما تصطلح عليه في أدبياتها بتحقيق «النهضة السياسية والعمرانية والتنموية»، وهو مشروع مرتبط بثلاثة قضايا أساسية تجسد مجموع الأهداف العامة التي تشمل المشروع الفكري للحركة:

1. مسألة التداول والمشاركة وسؤال الحريات العامة.
2. مسألة النزاهة وسؤال الإصلاح السياسي.
3. مسألة خلق آليات للتنفيذ الفعلي أثناء تطبيق البرامج الانتخابية وسؤال الإصلاح الدستوري.

فالحركة من حيث المبدأ، تقبل مبدأ المشاركة السياسية في العمل المؤسساتي، إلا أن الشروط الموضوعية لا تشجع على ذلك، حيث ترى الحركة وجود العديد من الإكراهات والعوائق التي تمنع الحركة من الوجود القانوني المشروع légale، فجل ما تم تسطيره من أهداف عامة ومشاريع الإصلاح السياسي والدستوري والاجتماعي... لن يحول دون استمرارية الحركة في الدخول إلى مسلسل المشاركة وممارسة العمل السياسي، فبماذا يمكن أن نعلل هذا المعطى الجديد ونفسره؟

إن الإجابة عن هذا السؤال سنبرزها من خلال الفقرة الآتية: «نحن سننحو استراتيجية العمل في إطار القانون، وفي ظل الضوابط المحددة له، يمكن أن نشتغل في إطار الدستور ونعمل من أجل تغييره من الداخل، وهذا ليس عيباً، فالدستور الحالي لا يلبي مطامحنا ولا مقتضيات مشروعنا المجتمعي، ولكن نحن سنعمل في

(1) نفس المرجع.

إطاره، ما دام هذا الإطار يضمن لنا الحق لكي نغير هذا الدستور تدريجياً من الداخل»[1].

إن تحليل محتوى ومضمون هذه الفقرة، يؤشر من الناحية المبدئية إلى إمكانية قبول الحركة من أجل الأمة للدخول إلى العمل السياسي والانخراط في الاستحقاقات الانتخابية، محلية كانت أم تشريعية، إلا أنها تبقى مرتبطة أولاً بإرادة السلطة التي بيدها حسب الحركة صلاحية إعطائها الترخيص القانوني، ومن جهة ثانية فإن مشاركة الحركة في حالة قبول السلطة لن تكون مطلقة، بل محدودة، وفي السياق نفسه فإن الحركة في تشخيصها للمُناخ السياسي العام وتفاعلها معه، تريد أن ترقى بالمشاركة من مستواها الفارغ والباهت كما برهنت على ذلك تجربة إسلاميي العدالة والتنمية[2]، إلى مشاركة فاعلة وخلاقة، مع استحضار معادلة تفادي التورط في أجواء سياسية معينة، إذا تأكد أن الهدف منها هو تمرير سياسيات لا شعبية. إلا أن السؤال المطروح يبقى ما هي الوسائل والآليات لتحقيق ذلك.

لقد كانت أول مبادرة لتأسيس حزب سياسي إسلامي على المستوى الرسمي، هو إقدام ما كان يسمى بحركة الإصلاح والتجديد بطلب إحداث «حزب التجديد الوطني» [3]، حيث تم تقديم الطلب كما ينص القانون على ذلك القانون، إلى والي

---

(1) مقابلة مع محمد المرواني: مرجع سابق.

(2) نفس المرجع.

(3) لقد تم التقدم بمشروع القانون الأساسي «لحزب التجديد الوطني»، من طرف جماعة الإصلاح والتجديد قبيل اندماجها مع رابطة المستقبل الإسلامي بأربع سنوات، كما تقدمت الرابطة أيضاً بمشروع إحداث «حزب الوحدة والتنمية» وقد رفض طلبا الحركتين معاً، انظر: رشيد مقتدر: «الحركة الإسلامية وإشكالية المشاركة السياسية»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 59-61.
وهو الشيء نفسه الذي تتكرر مع حركة البديل الحضاري، التي عاشت معركة للحصول على المشروعية القانونية، عبر ما سمته بمعركة الحصول على الترخيص القانوني وتأسيس حزب البديل الحضاري، بعد ذلك دخل الحزب في استراتيجية تروم التدليل عن ما يعتبره عدم قانونية مرسوم حل الحزب الصادر سنة 2008.
أما الحركة من أجل الأمة فقد خاضت بدورها صراعاً مع وزارة الداخلية بعد تأسيسها لحزبها، حيث طعنت وزارة الداخلية في مشروعية وقانونية هذا الحزب.

الرباط وسلا، وكذلك إلى وكيل جلالة الملك بالمحكمة الابتدائية بالرباط بتاريخ 4 أيار/ ماي 1992، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من مشروع القانون الأساسي «لحزب التجديد الوطني» نجدها تنص على ما يلي:

«يعمل الحزب في إطار نظام الملكية الدستورية والقوانين الجاري بها العمل في المملكة»، أما عن أهداف الحزب كما هي محددة في المادة الخامسة 5 فإنها لا تتضمن أي جديد، ما عدا تأكيد الفقرة الأولى على «الهوية الإسلامية للشعب المغربي وتعميقها».

أما غير ذلك من المواد فتشترك فيها العديد من الأحزاب، وقد كان رد السلطات الممثلة في والي الرباط وسلا كما يلي: أخبركم أنه لا يمكن قانونياً، تأسيس هذا الحزب لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل، ولا سيما الفصل 3 من الظهير الشريف 376-58-1.

فما هي الأسباب التي دفعت السلطات إلى عدم الترخيص لهذا الحزب؟

إن الاقتصار على الرد القانوني لاستجلاء الأسباب الخفية وراء رفض السلطات لتأسيس حزب إسلامي، سيجعلنا نلامس قشور المشكل دون الغوص في أعماقه، ذلك أن الرد القانوني كان مجرد غطاء لرفض سياسي في الجوهر وفي السياق نفسه ما هي الدوافع والأسباب التي منعت الحركة من رفع دعوى للطعن في هذا القرار؟ ولماذا استسلمت للأمر الواقع وخضعت له؟

لقد أدركت قيادة ما كان يسمى بحركة الإصلاح والتجديد أن مسألة تأسيس حزب ذو طابع إسلامي، من الأمور غير المرغوب فيها داخل النظام السياسي المغربي، وأن رفع دعوى لن يجنى أي طائل من ورائه لأن الإشكالية بين السلطة والإسلاميين، تعود في جوهرها إلى ما يلي:

أن تبني المرجعية الإسلامية كقاعدة أيديولوجية وسياسية، هي مسألة تقلق السلطة ولا تروق لها، لأنها تساهم في منافسة الملك على السلطة الدينية، لأن الملكية تعتبرها مجالاً تحتكر تمثيليته، وتوظفه رمزياً ودينياً وسياسياً، في تدعيم وجودها الرمزي والمادي وتقوية شرعيتها السياسية، وهي الورقة نفسها التي يستند

إليها الإسلاميون في ممارساتهم السياسية والاجتماعية، فالعمل على ممارسة الأمر بالمعروف السياسي النهي عن المنكر، خارج حدود السلطة، من شأنه إحراج وإضعاف الشرعية الدينية للملكية، التي من المفروض أن تقوم بأداء هذه الوظيفة الدينية وبالتالي فتأسيس حزب على أساس ديني من شأنه أن ينافس الملك كأمير المؤمنين في النهل من نفس المصدر، فغدت المسألة من الخطوط الحمراء التي لا ينبغي تجاوزها، وهو ما أكده الخطاب الملكي الصادر في عيد العرش في 30 تموز/ يوليوز 2004 حيث يقول: «. . . أن يكون العمل السياسي بعيداً عن إقحام الدين فيه، لقدسية مبادئه المنزهة عن نوازع التفرقة، بسد الطريق أمام توظيفه السياسوي المغرض، فالسياسة والدين في نظام الملكية الدستورية المغربية، لا يجتمعان إلا في الملك أمير المؤمنين، حريصين في تقلدنا لهذه الأمانة العظمى، على أن تزاول السياسية في نطاق المنظمات والمؤسسات والفضاءات الخاصة بها، وأن يمارس الشأن الديني داخل المجالس العلمية والهيآت المؤهلة والمساجد وأماكن العبادة. . .».

إن الدين والسياسة تجتمع فقط في شخص الملك كأمير للمؤمنين، وما يترتب عن ذلك من رفض لأي توظيف للدين في السياسة، في إشارة لتجربة الإسلاميين الإصلاحيين، وما خلفته من تفاعلات وردود فعل تفاقمت بعد أحداث 11 أيلول/ شتنبر بنيويورك 2001، والهجمات الإرهابية التي تعرضت لها مدينة الدار البيضاء في 16 أيار/ ماي 2003، والتي أودت بحياة العشرات من الأبرياء، حيث شكلت بداية مرحلة جديدة، طرحت وبقوة العديد من القضايا والإشكالات من قبيل دور الدين والسياسة، التطرف الإسلامي، الإرهاب، الجهاد، الحداثة، المشروع المجتمعي الذي يبتغيه المغرب، وهي أسئلة وقضايا كانت موضوعاً للتأمل والنظر والجدل، بغية الحسم فيها، نظراً لخطورة المرحلة التي أضحى يعيشها المغرب، وضرورة التعبئة والتجنيد لمحاربة الإرهاب والتطرف، وهو ما شكل معالم السياسة الدينية في عهد محمد السادس، بدءاً بإعادة هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عبر إصدار ظهير شريف، أحدث مديرية للتعليم العتيق، وأخرى مختصة بالمساجد، وأعاد النظر في التشريع المتعلق بأماكن العبادات، بما يضمن ملاءمتها للمتطلبات

المعمارية، لأداء الشعائر الدينية في جو من الطمأنينة، وكذا ضبط مصادر تمويلها، وشفافيتها وشرعيتها واستمراريتها.

كما تمت إعادة هيكلة وتقنين المجالس العلمية والمجلس العلمي الأعلى بمقتضى ظهير شريف جديد رقم 103300 الصادر في 2 ربيع الأول 1425 الموافق 22 نيسان/ أبريل 2004. ولتفعيل هذا الركن المؤسسي كان لا بد من بتعيين مندوبين جهويين للوزارة، ليسهروا على التدبير الميداني الحديث للشؤون الإسلامية، مع التأكيد على السير قدماً، وذلك إحياء مؤسسة الأوقاف، وعقلنة تسييرها، لتظل وفية لمقاصدها الشرعية والتضامنية الاجتماعية، ومتنامية بإسهام المحسنين فيها.

أما على المستوى السياسي فتصريح الملك على عدم الخلط بين الدين والسياسة في العمل السياسي، هي مسألة مستقبحة وسياسوية، وعلى الفاعلين السياسيين الابتعاد عنها، لأنها ترتبط بالملك كأمير للمؤمنين لا غيره.

إلا أن السؤال الذي يطرح بإلحاح: إذا كانت الحركات الإسلامية تدافع عن حقها في تأسيس أحزاب قانونية سياسية تشتغل من خلالها، فهل تقبل التنازل عن هذا الشرط للولوج للعملية السياسية، وهو ما تؤكده السلطة السياسية؟ أم أن ضرورة البحث عن صيغ بديلة أضحت واردة كمخرج لتجاوز الأزمة الحالية، عبر استحضار تجربة حركة «التوحيد والإصلاح»، أي المشاركة عبر وساطة حزب سياسي معين كمنفذ للدخول الرسمي للمشهد السياسي الرسمي؟

لقد حسمت جماعة «العدل والإحسان» هذا الإشكال، وظلت محافظة وثابتة في موقفها السياسي، أي السير في المنحى السياسي الاحتجاجي، ورفض الولوج للعبة السياسية، بشروطها الحالية أو عبر وسيط، بينما تغير موقف البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة، اللتان لهما استعداد للدخول بشرط السماح لهما بتأسيس حزب سياسي مستقل، إلا أن هذا المطلب يتنافى قلباً وقالباً مع ما حدده الملك في خطابه الأخير.

إن موقف «الحركة من أجل الأمة» قد أضحى متماثلاً مع موقف «البديل الحضاري» القابل للمشاركة السياسية، وفقاً للشروط الدستورية والقانونية الحالية، كما وضعها وحددها النظام، حيث يقول محمد المرواني: «بالرغم من تقديرنا

للصعوبات التي يواجهها العمل السياسي في المغرب، قمنا بعدة مراجعات، إذ كيف يمكننا أن نحقق قدراً معيناً من المشاركة في الانتخابات والمؤسسات، رغم أننا ممنوعين، وأمام هذه الإكراهات الموضوعية التي تحول بيننا وبين هذه المشاركة، فكرنا في عدة خيارات، لازالت قيد الدرس والمناقشة، وهناك عدة خيارات: الخيار الأول هو أن نتقدم باسم الحركة من أجل الأمة، عاملين لأجل المطالبة بحقنا في هذا المجال، إذا تحقق ذلك فلنا ما نريد وإذا لم يتحقق، فإننا ملزمين لمقاربة الأبواب الأخرى، الخيار الثاني أنه في ظل التفكير العام، يمكن أن نتباحث مع قوى أخرى نتقاسم معها بعض الهموم من أجل القيام بشراكة سياسية في مرحلة معينة. أما الخيار الثالث فهو الترشيح باسم الحركة من أجل الأمة كمرشحين مستقلين».

إلا الشرط المثير للجدل والاختلاف، والذي يشكل مجال تنازع بين السلطة والإسلاميين، هو الرغبة في تأسيس حزب سياسي تتأطر من خلاله الحركة، وهو الطرح الذي ترفضه السلطة، وتستند في تبريرها لعملية المنع من إقامة الحزب، أنه لا يوجد حزب إسلامي بالمغرب، فمن يريد من الإسلاميين الدخول إلى معترك العمل السياسي، فهناك إمكانية الاندماج عبر حزب سياسي قائم، كتجربة «العدالة والتنمية» أو غيرها، إلا أن الحركة تستبعد في المرحلة الحالية إمكانية الالتحاق مع حزب العدالة والتنمية وتبرر ذلك بما يلي:

«نحن نحترم اجتهاد الإخوة في حركة التوحيد والإصلاح على اختيارهم لهذا الحزب، العدالة والتنمية موضوع خلافي داخل الحركة من أجل الأمة، لعدة اعتبارات: «أولاً الاعتبار التاريخي، ودور الحزب التاريخي السياسي للمغرب، حيث كان جزءاً لا يتجزأ من جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية FDC، بمعنى أن لعب دوراً سلبياً في تاريخ المغرب السياسي، ثانياً النهج التحالفي للإخوة في العدالة والتنمية، فنحن في الحركة نجد صعوبة بالغة في اللقاء بقوى سياسية يذهب قادتها السياسيين إلى الأرض المحتلة، ويلتقون بزعامات صهيونية... كما لا يمكن أن نتحالف مع عناصر ساهمت في قمع الشعب المغربي..» ومع ذلك فإن الحركة لا تستبعد نهائياً احتمال الدخول في تجربة العدالة والتنمية: «نحن نبحث عن حل مشرف لحركتنا ولاختياراتنا، لذلك فحزب العدالة والتنمية، لا نقول إنه اختيار غير

وارد لأنني لست عدمياً، ولكن أقول إنه اختيار غير مرجح بالنسبة إلينا على الأقل في المرحلة الحالية، ويمكن مع التطورات والمراجعات التي ستقوم بها حركة التوحيد الإصلاح والتغييرات التي سيشهدها حزب العدالة والتنمية، أن تفتح إمكانية للنقاش..».

لقد أقرت الحركة من أجل الأمة، أن وضع الحركة الإسلامية في المغرب بعد أحداث 16 أيار/ ماي، لم يعد هو الوضع كما كان عليه الحال من قبل، رغم توضيحها لمواقفها وتأكيدها على نبذها للعنف والإرهاب، فقد أصبحت ملزمة بالعديد من المراجعات الجديدة، وإعادة حساباتها ومرجعياتها ومواقفها، وقد انصبت هذه المراجعات كما حددتها الحركة، في ما يلي:

- مراجعة الموقف من الآخر غير المسلم أو المخالف مرجعية.
- مراجعة سؤال الإصلاح السياسي والدستوري هل هو أولوية اليوم أم أن الأولوية يجب أن تنصب على محاربة الفساد في كافة تمظهراته، وهو يرتبط بسؤال المشاركة الانتخابية والمؤسساتية كمسألة اجتهادية وضرورة مراجعتها، حيث لم يفلح مسلسل المشاركة، عبر آلية الإصلاح من الداخل، بل تراكمت العديد من المساوئ، «.. إن العديد من سلبيات المخزن، انتقلت إلى تلك القوى المشاركة»، كما أن تجربة المقاطعة الانتخابية نتجت عنها العزلة والتهميش.
- مراجعة الخطاب بإدماج مختلف أبعاد الهوية المغربية وصهرها في بوتقة الإسلام.
- مراجعة العلاقة مع البعد القطري والبعد العالمي، لجهة التعاطي مع همومنا المحلية بخلفية الانتماء للأمة.
- مراجعة الموقف من القضايا الوطنية كموضوع الصحراء المغربية وقضايا الهجرة السرية.

يبقى الإشكال السياسي عند الحركة من أجل الأمة وباقي الحركات الإسلامية بالمغرب، كما عالجناه في هذه المحاولة، موضوعاً قابلاً للمزيد من التطورات والتغييرات، فبينما ظلت جماعة العدل والإحسان على موقفها بخصوص هذا الإشكال، مستبعدة أي تعديل أو مراجعة محتملة محافظة على الموقف السياسي نفسه، أي السير في المنحى السياسي الاحتجاجي، ورفض الولوج للعبة

المؤسساتية، والمشاركة الانتخابية بشروطها الحالية أو عبر وسيط كيفما كان، في حين تغير موقف البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة، وأضحيا متماثلان، فهما على استعداد للدخول للعملية السياسية، والمشاركة في الانتخابات بشرط السماح لهما بتأسيس حزب سياسي مستقل، وهو نفس الشيء الذي تتكرر مع حركة البديل الحضاري، التي عاشت معركة للحصول على المشروعية القانونية، عبر ما سمته بمعركة الحصول على الترخيص القانوني وتأسيس حزب البديل الحضاري، بعد ذلك دخل الحزب في استراتيجية تروم التدليل عن ما يعتبره عدم قانونية مرسوم حل الحزب الصادر سنة 2008.

أما الحركة من أجل الأمة فقد خاضت بدورها صراعاً مع وزارة الداخلية بعد تأسيسها لحزبها، حيث طعنت وزارة الداخلية في مشروعية وقانونية هذا الحزب.

إلا أن السلطات العمومية ستقوم بحل حزب البديل الحضاري بمرسوم من الوزير الأول عباس الفاسي سنة 2008 في سياق تداعيات ما سمي بقضية بلعيرج، حيث تم اعتقال كل من الأمين العام للحزب الأستاذ مصطفى المعتصم والناطق الرسمي باسمه الأستاذ الأمين الركالة، إلى جانب الأمين العام للحركة من أجل الأمة التي أسست بدورها حزباً سمته بحزب الأمة، وقد صدر عفو ملكي مؤخراً خرجوا على إثره من السجن، ولا زال البديل الحضاري يدافع عن حقه في تأسيس حزب الذي يعتبر أن حظْره غير قانوني، نفس الشيء بالنسبة إلى حزب الأمة.

# الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار[1]

تميزت علاقة الإسلاميين المغاربة بباقي القوى السياسية والحزبية باجتيازها لمرحلتين: الأولى هي: مرحلة الانكفاء على الذات، وقد طبعت غياب التجانس بينهم وبين باقي القوى السياسية، خاصة اليسارية.

أما الثانية فهي: مرحلة الوعي بضرورة عقد تحالفات وشراكات؛ لتدعيم الإدماج، ولتوسيع النفوذ السياسي. وجاءت الإشارات السياسية الأخيرة بين حزبي الاتحاد الاشتراكي وحزب العدالة والتنمية فرصة لتبين مسار التحول لدى الفاعل السياسي الإسلامي ومحددات تحالفه مع خصم سياسي لا يقاسمه البعد الأيديولوجي والنضال التاريخي.

## 1. مرحلة الانكفاء على الذات

أثّر عدم اكتراث القوى الحزبية والسياسية لمطالب الإسلاميين عند بداية محاولاتهم تأسيس تجربتهم السياسية الخاصة، الرامية إلى تأسيس حزب سياسي، أو دعمهم على الأقل أثناء سعيهم للولوج للحقل السياسي، سواء الأحزاب التي كانت تتحمل المسؤولية الحكومية أو التي عملت في إطار المعارضة، أثّر ذلك سلبياً فولد لدى الإسلاميين موقفاً أيديولوجياً يجنح نحو السلبية السياسية تجاه النخبة السياسية عموماً واليسارية على وجه التخصيص، وقد حكم هذا السلوك دافعان سياسيان:

(1) نشرت هذه الدراسة في موقع إسلام أون لاين، وأعيد نشرها في يومية المساء، العدد 650، بتاريخ الأربعاء 22 أكتوبر 2008.

الأول هو سلبية الفاعلين السياسيين لرغبات الإسلاميين قبل دخولهم إلى الحقل العمومي، ومحاولة بعض الأحزاب السياسية احتوائهم عبر إذابتهم كلياً داخلها، والسعي للاستفادة فقط من قدراتهم في التعبئة الشعبية والانتخابية دون منحهم حق المحافظة على هويتهم الأيديولوجية، مما ولد نوعاً من خيبة أمل عند الإسلاميين وأثّر على علاقاتهم مع هذه القوى السياسية بعد خوضهم لتجربتهم السياسية.

أما الدافع الثاني فقد تولد لدى الإسلاميين كرد فعل نزعة أيديولوجية تسعى للحفاظ على نقائهم السياسي وتفردهم الأيديولوجي، وابتعادهم عن كل ما من شأنه أن يلطخ «ماضيهم النظيف» أو يؤثر سلباً على مستقبلهم، كما أفرزوا نوعاً من السلوك السياسي، الذي ينزع نحو الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه كمحدد حاسم في تشكيل قوة الإسلاميين داخل المعترك الانتخابي.

## موقف التشكيك من الوافد الإسلامي

وبالمقابل كانت العلاقة مع باقي القوى السياسية -التي كانت تقاسم الإسلاميين موقع المعارضة -محدودة وضيقة لا تتعدى المجاملات أو التنسيقات الكلامية، رغم خطابات حسن النية التي ما فتئ يبعثها الإسلاميون كرسائل تطمينية إلى مختلف الفرقاء السياسيين؛ ولذا انبنى موقف النخبة السياسية من الإسلاميين بعد تجربتهم السياسية التأسيسية (1997 – 2002)، على هاجس التخوف من التحاقهم كوافد جديد ضمن النخبة السياسية الرسمية، ما من شأنه إثارة مخاوفهم أمام احتدام المنافسة الانتخابية.

وكان موقف جزء كبير من النخبة السياسية متشككاً في قدرة الإسلاميين على الاندماج في اللعبة السياسية ومتخوفاً من حقيقة نواياهم، وما قد يترتب عن هذا المعطى الجديد من تأثيرات على الحقل السياسي، عبر طرحهم لثلاث صيغ ممكنة: إما الانقلاب على الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، وإما تحقيق الاكتساح وإعادة سيناريو النموذج الجزائري المأساوي، وإما تعذر الاندماج داخل اللعبة السياسية ذات القواعد التي يصعب على الإسلاميين التأقلم معها.

هذا الموقف المتشكك من المشاركة السياسية للإسلاميين كان الصفة الغالبة

على الرؤية السياسية للتيارات اليسارية المعتدلة منها والمتشددة، لمرحلة ما قبل ولوج الإسلاميين لمعترك السياسة وما بعدها.

أما باقي الأحزاب المسماة بأحزاب «الأغلبية» أو «الإدارية» فإن موقفها كان غير واضح بخصوص إدماج الإسلاميين، وطبيعة عملهم البرلماني، إن لم نقل إنهم غير آبهين لوجودهم من عدمه، فما يهمهم هو النظرة البرغماتية للسياسة وما سيجنونه منها من مزايا وأرباح، فهم لا يبنون تحالفاتهم على أساس برامج أو مشاريع، بقدر ما يراهنون على وضع أنفسهم في خدمة السلطة، وإكمال أغلبياتها، وترسيخ التوافقات التي تقتضيها طبيعة المراحل السياسية والاستفادة السياسية من هذه العملية.

وقد كرس فوز الإسلاميين بعدد كبير من المقاعد 42 مقعداً بعد الاستحقاقات التشريعية لـ 2002 وفعلهم السياسي خلال الولاية التشريعية الثانية لهم 2002 – 2007 (الولاية التشريعية السابعة من تاريخ المغرب)، بداية احتدام النزاع بين الإسلاميين والنخبة السياسية الحداثية المنافسة على الكتلة الناخبة، مما طرح سؤالاً كبيراً حول مبررات احتدام المنافسة السياسية بينها وبين القوى السياسية الأخرى، التي تخالفها الأيديولوجية السياسية.

## محددات الموقف اليساري من الإسلامي

ترى التيارات السياسية اليسارية أحقيتها في تولي المسؤولية الحكومية؛ نظراً إلى ما قدمته من تضحيات لصالح شعبها وبلدها، لذلك فإن قدوم فاعل سياسي إسلامي جديد ليلعب دور المنافسة لها لم يستسغ من طرف هذه القوى، التي كانت تؤطر الجماهير الشعبية وتوجهها طيلة عقود من العمل السياسي المضني في إطار المعارضة السياسية للراحل الحسن الثاني، وأهم المرتكزات الأيديولوجية والسياسية التي تدعم بها هذه القوى طرحها ما يلي:

الإرث التاريخي النضالي لليسار أثناء ممارسته للمعارضة السياسية للحكم، والتضحيات التي قدمها مناضلوه وقياديوه خلال 40 سنة من العمل السياسي، وعدم استفادتهم من المزايا والامتيازات التي تصاحبه.

إن اليسار عبر «الكتلة الديمقراطية» أول من مهد للإصلاحات الدستورية،

وتفاوض مع السلطة لتحقيق ما سمي «بالانتقال الديمقراطي».

العمل مع الملك الراحل على تحقيق استخلاف هادئ لحكم الملك محمد السادس يساعد على إرساء الاستقرار السياسي للبلاد أثناء الفترات الانتقالية التي تكون صعبة.

أولوية اليسار في الاستفادة من الانتخابات التشريعية والجماعية، بحكم تجربته السياسية في النضال السياسي البرلماني، ودعمه لمبادرات السلطة خاصة الموقف الإيجابي من الدستور المعدل لسنة 1996، ومن الانتخابات التشريعية والجماعية لسنة 1997.

إن مشاركته في السلطة ودعم مبادراتها قد كلفه ثمناً سياسياً كبيراً، نجم عنه تراجع جزء من شعبيته، بعد انتقالها من القيام بلعب دور المعارضة السياسية للنظام، ورفض سياساته المستكينة للإملاءات الخارجية التي تنزع نحو الخصخصة والليبرالية، إلى العمل على تطبيقها أثناء قيادتها للتجربة الحكومية، فتكبد الاتحاد الاشتراكي خسائر سياسية واجتماعية كبيرة، مثل خروج حزب «المؤتمر الوطني الاتحادي» عنه، ثم انسحاب تيار «الوفاء للديمقراطية»، والتحاق تيار كبير من الشبيبة الاتحادية بمجموعة محمد الساسي، وانقسام الجناح النقابي لحزب الكونفدرالية الديمقراطية للشغل إلى الفيدرالية الديمقراطية للشغل، والتعثر الذي شهده عقد المؤتمر الأخير للحزب لإعادة انتخاب قيادة سياسية جديدة، أو تجديد الثقة في القيادة القديمة؛ مما أضر بصورة الحزب السياسية والإعلامية وأظهره في صورة المهزوز والمتآكل بمجرد خوضه للمسؤولية الحكومية.

## محددات الموقف السياسي للإسلاميين

وبالمقابل، يرى الإسلاميون أن ماضيهم النضالي، وعلاقتهم بالشعب الذي صوت لصالحهم خلال الاستحقاقات الانتخابية، هو مكافأة لهم على صدق نضالهم، وتعبيرهم عن قناعات الشعب الذي فقد المصداقية والثقة في مناضلي الأمس الذين باعوه اليوم بثمن بخس، فتخلوا عن مبادئهم ومرجعياتهم التي كانت تحكم عملهم ونضالهم.

ومن جهة ثانية، فإن النتائج المتقدمة تؤشر في نظر الإسلاميين على وضوح مشروعهم وإفلاس مشروع اليسار التاريخي نحو الاشتراكية، التي اعتبرها اندثرت مع انهيار الاتحاد السوفياتي السابق، وأن عجز هذه الأحزاب عن إيجاد مرجعية فكرية بديلة هو سبب فشلهم؛ لأنهم أضحوا يعتمدون على الذرائعية والبراغماتية كفلسفة على حساب قيم الشعب الأصيلة وثقافته، فعاقبهم في الاستحقاقات الانتخابية؛ حيث حصل الإسلاميون على موقع متقدم خلال الاستحقاقات التشريعية لـ 2002 وبحصدهم لـ 42 مقعداً نيابياً؛ مما بوأهم المرتبة الثانية خلال استحقاق السابع من سبتمبر 2007 بالحصول على 46 مقعداً.

ولوعيهم بأهمية التحالفات لتثبيت قدمهم في المشهد السياسي بالمغرب، عقد الإسلاميون تحالفاً مع حزب القوات المواطنة، بزعامة أحد زعماء الباطرونا السابقين لتحقيق عدة أهداف، أولها: تطمين النخبة الاقتصادية بعدم تهديد الإسلاميين لمصالحهم، وثانياً أن التعاون مع الحزب والتنسيق معه يظهر الإسلاميين بالاهتمام بالجوانب الاقتصادية؛ محاولة منهم لتفنيد الاتهامات الموجهة إليهم بأن اهتماماتهم تنحصر حول ما هو أيديولوجي وأخلاقي، دون القدرة على اقتحام واقتراح بدائل ملموسة لإخراج البلاد من الأزمة.

### 2. مرحلة الوعي بضرورة عقد التحالفات

ولدت المواقف المتأرجحة بين الإيجابية والسلبية، رغم أن حدتها في العلاقة مع الآخر كانت تخف وتتصاعد من مرحلة إلى أخرى (قرب الاستحقاقات الانتخابية أو بعدها)، إلا أنها كانت موحدة في عدم تقديم الدعم السياسي للمبادرة، فكان هناك إقرار واقعي بوجود الإسلاميين كمعطى موضوعي سياسي داخل الحقل السياسي وتجاهله سياسياً.

ولذا تميزت مواقف باقي القوى السياسية والاجتماعية المنافسة بكونها ظلت محكومة بالصمت الذي يستشف منه التأييد لا الشجب، فهي وإن كانت تعكس ركوناً إلى سلوك انتظاري إلا أنه ذو فائدة بالنسبة لها، فأي تحجيم للإسلاميين سيكون غنيمة تنتظرهم في طابق من ذهب. وبمنظور الواقعية السياسية، التي ميزت

نظرة الإسلاميين، فإن خيار التحجيم الممنهج كان أكثر واقعية ونجاعة من خيار اللفظ والإقصاء الذي تبقى عواقبه وتأثيراته سلبية كلياً على كل من الإسلاميين والنظام السياسي بالمغرب[1].

## تكلفة الإدماج السياسي للإسلاميين

إن أطروحة توقيف تجربة إدماج الإسلاميين على المستوى الافتراضي تفوق تكلفتها السياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية مبادرة الاستمرارية في مسلسل الإدماج، فعدم الإصغاء للطروحات الداعية لحل الحزب بعد أحداث 16 أيار/ مايو الدامية بالدار البيضاء كانت محكومة بالتنافس السياسي بين القوى اليسارية والإسلامية إثر قرب الانتخابات الجماعية لـ 2003، والرهان بعد ذلك على الاستحقاقات التشريعية لـ 2007.

من جانب آخر، تمحور هاجس المؤسسة الملكية في المحافظة على الاستقرار السياسي، والاستمرارية في الاضطلاع بالأدوار السياسية والدينية للملك، فهو الحكم بين الفرقاء السياسيين حينما يتعذر التوصل إلى توافق سياسي في ما بينهم، وهو أمير المؤمنين المتموقع فوق الصراعات السياسية والخلافات الحزبية والسياسية.

وكان من نتائج مرحلة ما بعد تفجيرات الدار البيضاء تدعيم الأدوار السياسية للمؤسسة الملكية، التي تعطيها الريادة في تدبير الحقل السياسي وتدبير الخلافات بين اللاعبين السياسيين بنوع من المرونة، أما على الصعيد الديني فإعادة تأكيد الوظائف الدينية للملك كأمير المؤمنين من طرف الإسلاميين.

وشكل مخطط السلطة الرامي إلى تحجيم الإسلاميين سياسياً، والحد من امتداداتهم الشعبية، وإثارة نوع من التوجس وعدم الثقة بينهم وبين المتعاطفين معهم، مرحلة أولية للحصول على المزيد من التنازلات السياسية من الفاعل الإسلامي، وحثه على تليين مواقفه السياسية، سواء على مستوى تخفيض حجم

---

(1) رشيد مقتدر: الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار، 1/1، **يومية المساء**، العدد 649، بتاريخ الثلاثاء 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2008، ص 13.

مشاركته السياسية وضرورة الحسم في جدلية السياسي والديني، أو إبعاد العناصر المتصلبة في مواقفها من النظام السياسي من المواقع القيادية، ثم محاولة الحد من ازدواجية خطاب الإسلاميين ما بين المواقف الرسمية للحزب، ومواقف بعض قياداته ورموزه، وهو ما يتنافى مع التوجه العام للحزب وتصوراته من الإشكالات السياسية الكبرى؛ مما يولد حالة من الغموض، حاول الحزب دفعه بإعلان نوع الاستجابة لآليات الإدماج.

## إدراك أهمية التحالفات السياسية

أمام واقع العزلة السياسية للإسلاميين، التي ميزت التجربة السياسية التأسيسية الأولى للفاعل السياسي الإسلامي بالمغرب، راهن حزب العدالة والتنمية على التفرد والتميز والخصوصية، وتركيزه على خلو ماضيه السياسي من أي شوائب سياسية، من قبيل ممارسته للسلطة مع الأغلبية أو غيرها، خاصة وأنه يمثل امتداداً لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، الذي يرجع تاريخ تأسيسه إلى سنة 1967، واعتماده على أطر شابة نشأت داخل محاضن الحركات الإسلامية.

وإذا كان الإسلاميون قد انتهجوا سياسة المساندة النقدية للحكومة، إبان حكومة الاشتراكي عبدالرحمن اليوسفي لمدة سنتين، إلا أنها تمت بشكل فردي وبدون تنسيق مع باقي القوى السياسية الأخرى التي اضطلعت مكرهة بدور المعارضة السياسية.

وتبقى المشكلة المطروحة هي تاريخ هذه المعارضة والتأثيرات السلبية التي قد يسببها أي تعامل أو تحالف معها، على مستقبل الحزب ومساره السياسي، الذي كان يراهن على نصاعته الأيديولوجية ونقائه السياسي. وأمام السجال السياسي والجدل الأيديولوجي الذي خلفته أحداث 16 أيار/ مايو، بين المكون الحداثي من النخبة السياسية والإسلاميين، أدرك الإسلاميون أهمية التحالفات السياسية التي طالما غضوا الطرف عنها.

فالواقعية السياسية تقتضي نوعاً من النفاق السياسي، وقدراً من التريث والتمهل في إصدار المواقف وردود الفعل، ثم محاولة الدخول في أقطاب وشراكات مع النخبة السياسية القريبة من أطروحاتهم؛ إذ يمكن لهذه التحالفات أن تكون درعاً واقياً

للحزب في بعض الفترات السياسية العصيبة، وتعد هذه المسألة من أبرز الدروس المستفادة من مرحلة ما بعد 16 أيار/ مايو.

وهو جزء من منظور الحزب، الذي ضمنه في ورقته المذهبية بالتأكيد أن: «من علامات نضج الممارسة السياسية اتساع نطاق الأرضية المشتركة بين مختلف مكونات الساحة السياسية، والتقلص المتزايد لدائرة الخلافات المبنية على المصالح الذاتية والشخصية، بما يؤدي إلى إعادة هيكلة الحياة الحزبية على أسس مذهبية وسياسية واختيارات موضوعية، وذلك من مداخل إعادة الجدوى والمصداقية للحياة السياسية».

وأمام تلميحات الاتحاد الاشتراكي، الغريم السياسي لحزب العدالة والتنمية، بإمكانية تشكيل جبهة موحدة للدفاع عن الديمقراطية أمام الاختراقات التي يدشنها زعيم حزب الأصالة والمعاصرة، يبقى لزاماً على الفاعل السياسي الإسلامي التفكير في نوعية العلاقة التي تربطه مع باقي النخب السياسية، وطبيعة التحالفات التي يبرمونها مع حلفائهم وخصومهم، والسعي لتأسيس تحالفات تفصل بين التحالف وفق مرجعيات مشتركة وبرامج وتوجهات سياسية محددة، أو تحالفات ظرفية مؤقتة يكون الموجه لها هو النفعية والمصلحة والمال السياسي، وهو اختيار سياسي سيكون حاسماً حول المغزى من العمل السياسي والماهية من وجوده، خاصة بالنسبة للفاعل السياسي الإسلامي، الذي يكون ملزماً بتحصيل التوازن بين البعد الأيديولوجي والعملي في ممارسته للعمل السياسي[1].

---

(1) رشيد مقتدر: **الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار، 2/2، يومية المساء، العدد 650، بتاريخ الأربعاء 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2008، ص13.**

# سياسات النظام السياسي اتجاه القوى الإسلامية في المغرب[1]

تميزت علاقة الإسلاميين بأنظمة الحكم في العالم العربي الإسلامي، بنوع من التوتر وعدم الوضوح الذي أدى إلى التوجس وغياب الثقة بين الطرفين، نتيجة لطموح هذه القوى الإسلامية إلى امتلاك الحكم السياسي والسلطة، لإقامة مشروع سياسي بديل، وقد أفضى عجزهم عن تملك مقاليد الحكم في العالم العربي الإسلامي - باستثناءات محدودة - إلى إقدام تيار واسع من الإسلاميين على مجموعة من المراجعات الفكرية والسياسية، فكان من نتائجها نسبية طروحاتهم بدل إطلاقيتها، والتخلي عن النظرة الصدامية مع أنظمة الحكم ومنازعتها في شرعية السلطة، والاقتناع بصعوبة إخراج الأمة من كبواتها بالاعتماد على الاختيارات السياسية لطرف واحد، مما سهل من عملية اندماجهم السياسي داخل النظام في مرحلة لاحقة.

وإذا كان القاسم المشترك بين أنظمة الحكم والحركات الإسلامية هو نهلهم من المعين الديني نفسه، فإن ما يأزم العلاقة بينهم ويعيق عملية الإدماج السياسي، هو تنازعهم حول من له الحق في الاستفراد بالشرعية الدينية، واحتكار فهمها وتأويلها، لأنها مصدر أساسي من مصادر الشرعية، وكل من يتملكها يأخذ موقعاً روحياً ورمزياً يسمو على غيره من الفاعلين السياسيين، ويمتلك تأثيراً سياسياً.

وقد أدى التغيير في مواقف الإسلاميين من النظام السياسي التي اتسم بعضها بالليونة والمرونة فغدت أقل تصلبا، وإن كانت تتباين باختلاف هذه الحركات وتنوع

---

(1) نشرت هذه الدراسة بعنوان: «سياسات النظام السياسي اتجاه القوى الإسلامية في المغرب»، **مجلة مدراك**، العدد 18 في 20 ربيع الثاني 1429 الموافق 28 مارس -17 نيسان/ أبريل 2008، ص 14-15.

مرجعياتها السياسية، بين من يقبل العمل في ظل القواعد المؤطرة للعمل السياسي، والتي تخول للملك مكانة مركزية على غيره من القوى السياسية داخل النظام السياسي، وتقر بشرعية السياسية الدينية، ومن يطمح إلى تغيير هذه القواعد كشرط لا بد منه لقبول العمل السياسي من داخل النظام.

وبذلك فإن معالجة هذا الإشكال يقتضي التسليم بوجود سياسات متنوعة للنظام السياسي تجاه القوى الإسلامية، بدل سياسة واحدة وهو ما سنطرق إليه من خلال أربعة استراتيجيات.

## الاستراتيجيات المعتمدة من طرف النظام السياسي

تتحدد استراتيجيات النظام السياسي في كيفية التعامل مع الإسلاميين في أربعة:

1. استرتيجية الإدماج التدرجي داخل النظام السياسي، وهي خطة تعتمد على استعداد التيار الراغب في الدخول للعبة السياسية إلى ضرورة إقراره بثوابتها وقواعدها، التي تنصب حول الدور المركزي للمؤسسة الملكية والاعتراف بالمجال السيادي الخاص بها، مع التسليم بالشرعية الدينية للحكم الممثلة في إمارة المؤمنين، ثم نبذ العنف والتطرف والرهان على العمل السياسي السلمي كأساس للإصلاح والتغيير.

2. استراتيجية التضييق والمحاصرة والتحجيم وتستعمل ضد التيارات الرافضة للاندماج وفقاً لقواعد اللعبة السياسية، الشيء الذي يفهم منه رفضها لشرعية النظام السياسية والدينية، ويمثلها نموذج جماعة العدل والإحسان، ويتحدد الهدف من هذا التضييق والضغط في محاولة التأثير على هذه القوى بغية حثها على تليين مواقفها السياسية وقناعاتها الفكرية، حتى تغدو أكثر مرونة واعتدلاً في علاقاتها مع نظام الحكم، وجعلها تقر بشرعيته السياسية والدينية، وإبقاء الباب المفاوضات مفتوحاً مادام هناك قابلية لإعادة النظر في مسألة المرجعية وباقي الرؤى المؤطرة لها، التي قد تكون قابلة للمراجعة وقد ترفض ذلك، ويمكن أن تحصل اعتقالات ومحاكمات وتضييقات لكن في سياق تكثيف الضغط على هذه التيارات إلا أن المسألة لا تصل إلى إقفال الباب بصفة نهائية لأن ذلك يناقض منطق الدولة وحسابات السياسة.

3. استراتيجية التجاهل واللامبالاة اتجاه بعض التيارات الإسلامية التي لا تحظى بتجذر جماهيري واسع، وتبقى ذات طابع نخبوي أو قريب من ذلك، كالحركة من أجل الأمة التي تحولت إلى حزب الأمة الغير المرخص له، وحركة البديل الحضاري التي تحولت إلى حزب البديل الحضاري سنة 2005، وقد كانت توصف التنظيمين بخروجهما عن الثوابت الدينية للدولة، ونهلهم من المنظومة الشيعية وتأثرهم بأدبيات الإمام الخميني ومحمد حسين فضل الله في إطار تنظيم الاختيار الإسلامي[1]، وقد نفت هذه التنظيمات تهمة التشيع في عدة مناسبات.

أما الحركة من أجل الأمة فقد طالبت بدورها بتأسيس حزب سياسي سمته بحزب الأمة، إلا أن طلبها قوبل بالرفض، فعقدت جمعاً تأسيسياً داخل مقر الحزب الاشتراكي الموحد، وأسست حزب الأمة الذي رفعت عليه وزارة الداخلية دعوى تطعن في قانونيته.

ومن بين المبررات التي يمكن اقتراحها لتفسير هذا الرفض من جانب السلطة السياسية سواء بالنسبة إلى البديل الحضاري أو الحركة من أجل الأمة، بالإضافة إلى تهمة التشيع والتعاطف مع الثورة الإيرانية، هو حاجة المرحلة الحالية بالمغرب إلى أقطاب وتحالفات سياسية وحركية قوية قادرة على الاستقطاب وتوحيد الفعل السياسي، بدل التشكيلات الحزبية الصغيرة التي تعج بها الساحة السياسية الوطنية، والتي غالباً ما يكون تأثيرها ونفوذها محدوداً، والنتائج السياسية لاقتراع السابع من أيلول/ سبتمبر 2007 دليل على عدم تمكن الأحزاب السياسية الصغيرة من الحصول على أي مقعد في البرلمان (مجلس النواب)، وعجزها عن التحول إلى قوة جماهيرية قادرة على إسماع صوتها وممارسة تأثيرها.

إن قياس مدى قدرة الأحزاب السياسية والحركات الإسلامية على التعبئة

---

(1) وهو ما شكل خرقاً مباشراً لأحد القواعد السياسية التي كان يؤكد عليها المرحوم الحسن الثاني، ويجعلها دعامة تأسيسية في تعامله مع القوى الإسلامية الحركية، حيث كان يشترط على الإسلاميين احترام شرطين: أولاً رفض التأثيرات الخارجية وخاصة المد الشيعي، ورفض أي عمل تنسيقي للتنظيمات الإسلامية المغربية مع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين أو الانخراط فيه، ثانياً: اشتراطه لنبذ العنف والعمل المسلح كأساس للدخول للعملية السياسية.

الانتخابية والتأطير السياسي والاجتماعي، والتمكن من تحريك الشارع والتأثير فيه، وتعبئة الجماهير في الانخراط في تظاهرات أو مسيرات شعبية، يعد من أبرز المعايير لقياس قوة القوى السياسية والاجتماعية، كما أن الحصول على نتائج إيجابية في الاستحقاقات الانتخابية مؤشر على قوة التنظيم وقياس مدى شعبيته.

4. استراتيجية الردع والزجر ضد التيارات التي تنطلق من العمل العنيف ضد السلطة وأجهزتها وضد المجتمع، وقد شكلت تفجيرات الدار البيضاء بداية لتواجد هذه النوعية من التيارات والخلايا، وقد كانت بداية الاتجاه الذي يدعو نحو العنف المسلح مع التيارات اليسارية الثورية في الستينيات والسبعينيات، ومروراً باغتيال المناضل الاتحادي عمر بن جلون سنة 1975 من طرف الشبيبة الإسلامية.

إن تعامل السلطة السياسية ضد تيارات ما يسمى إعلامياً بالسلفية الجهادية بعد أحداث الدار البيضاء، ميزته عدم التسامح مع كل من سولت له نفسه الخروج عن المنهج السلمي في الصراعات السياسية باستعمال السلاح ضد الأبرياء، فصدرت مجموعة من الأحكام وصلت إلى الحكم بالإعدام أو السجن المؤبد، وهي رسالة موجهة إلى هذه التيارات على أنه قد يتم التساهل في أي شيء عدا استعمال العنف ضد المجتمع والسلطة، فهي مسألة محرمة وغير قابلة للنقاش داخل النظام السياسي المغربي، وقد ترتب عن ضلوع ما يسمى «بالسلفية الجهادية» في التفجيرات أدى إلى شجب كل التيارات السياسية والإسلامية الحركية لهذا العنف وأدانته بوصفه إرهاباً.

إلا أن ما فاجأ الجميع وشكل دهشة لجميع المتتبعين والمهتمين تفكيك شبكة عبد القادر بلعيرج التي وصفت من طرف السلطات العمومية بالإرهابية، وتورط قيادات إسلامية وحزبية ضمن هذه الشبكة، من داخل حزب «البديل الحضاري» حيث اعتقل كل من مصطفى معتصم الأمين العام للحزب ومحمد أمين الركالة الناطق الرسمي باسمه، ومحمد المرواني وعبد الحفيظ السريتي من الحركة من أجل الأمة، كما تم اعتقال العبادلة ماء العينين عضو العدالة والتنمية وحميد نجيبي عضو الحزب الاشتراكي الموحد[1]

---

(1) **يومية العلم**، العدد 20975 الصادر في الجمعة 14 صفر 1429 الموافق 22 شباط/ فبراير 2008، ص 3.

وقد تلى هذه المرحلة قيام الوزير الأول السيد عباس الفاسي بإصدار مرسوم قانون حل بموجبه حزب البديل الحضاري، بالارتكاز على المادة 57 من قانون الأحزاب السياسية[1]، وهو ما أثار نوعاً من الجدل والخلاف القانوني والسياسي بين الحقوقيين والسياسيين والباحثين حول مشروعية هذا القرار من عدمها، وإذا كانت قانونية القرار قد اتفقت مع المادة 57 التي تبيح حل أي حزب يثبت تورطه بالتحريض على القيام بأنشطة مسلحة أو عسكرية في الشارع أو يكتسي شكل عسكري أو شبيه به، أو يكون مجموعات قتال تمتلك أسلحة بهدف الاستيلاء على السلطة أو المس بالدين الإسلامي أو النظام الملكي أو الوحدة الترابية، فإن عنصر الارتباط بين القيادات السياسية وشبكة بلعيرج هو ما استندت عليه الدولة، ويبقى لإصدار العدالة لحكمها في هذه الواقعة هو المحدد الأخير في قانونية حل الحزب أو عدم قانونيته مادامت القضية بيد القضاء ولقيادة الحزب الحق في التقدم بطعن في الموضوع.

وفي انتظار حكم نهائي للقضاء، فإن استراتيجية التعامل مع البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة تحولت من استراتيجية التجاهل واللامبالاة إلى استراتيجية الردع والزجر.

## التكتيكات المنتهجة من طرف النظام السياسي

إن وعي الإسلاميين باختلال موازين القوى لصالح النظام قد تولد نتيجة للضربات الأمنية، سواء تمت في شكل اعتقالات بتهمة الانتماء إلى تنظيمات سرية، أو تحت تأثير الضغوطات الممارسة على هذه التيارات ومتابعة قياديها ومحاكمة رموزها وتأخذ هذه الضغوطات عدة أشكال نوجزها كالآتي:

---

(1) تنص المادة 57 على ما يلي: «يحل بموجب مرسوم معلل كل حزب سياسي يحرض على قيام مظاهرات مسلحة في الشارع أو يكتسي من حيث الشكل والنظام العسكري أو الشبيه به، صيغة مجموعات قتال أو فرق مسلحة خصوصية أو يهدف إلى الاستيلاء على مقاليد الحكم بالقوة أو يهدف إلى المس بالدين الإسلامي أو بالنظام الملكي أو بوحدة التراب الوطني للمملكة».

- الضغوطات السياسية من خلال نهج سياسة التهميش والتجاهل، لوجود هذه التيارات وعدم الاكتراث بمواقفها ومبادراتها، وقد تصل المسألة في حالة استمرار الاحتقان وتصلب المواقف إلى نهج الإقصاء السياسي.
- الضغوطات القانونية برفض الاعتراف القانوني بوجود هذه التيارات أو الجمعيات رغم وجودها كقوى اجتماعية وسياسية من الناحية الفعلية، واعتماد سياسة المراوغة والصرامة الإدارية التي تصل في بعض الأحيان إلى ممارسة التضييق والتوتر، وعدم الاكثرات بملفاتهم وربما إضاعة بعض وثائقها، كشكل من أشكال الضغط والاستفزاز بغية تليين المواقف أو مراجعتها عبر التماطل في تسليم وصل التأسيس النهائي.
- الضغوطات المادية والردعية من خلال ضرب القوة المادية والاجتماعية للتيارات والحركات عبر اعتقال القيادات والرموز ومحاكمتهم، وغلق المقرات... مما يؤدي إلى خلق نوع من البلبلة والارتباك داخل هذه التيارات، نتيجة للفراغ القيادي الذي تولده هذه الاعتقالات، وصعوبة معرفة قرارات القيادة وباقي الخطوات المستقبلية للقوى المستهدفة.
- الضغوطات الاستفزازية بالتضييق على الأنشطة والبرامج المزمع عقدها، بالتضييق عليها ومحاصرتها ومنعها، ومصادرة منشوراتها وكتبها وبعض ممتلكاتها...
- الضغوطات الإعلامية عبر عدم استدعاء هذه التيارات والقوى التي تمثلها للأنشطة الإعلامية التي تنظمها السلطة، ومنعها من الحضور في الإذاعة والتلفزة، للتعبير عن مواقفها وإظهارها بمثابة الفئة المعزولة والمحدودة التأثير، بل يمكن أن تتطور المسألة في حالة الاحتدام والمواجهة إلى منع الصحف والمجلات التي تصدرها.

ومن نتائج مجموع هذه الاستراتيجيات والتكتيكات ممارسة نوع من النفوذ والتأثير والضغط على القوى السياسية والاجتماعية المعارضة، وحثها على إعادة النظر في طروحاتها، وجعلها في موقع رد الفعل لسياسات النظام وخططه، وهو ما تجسد في إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل اللعبة السياسية (حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية)، وحزب البديل الحضاري، والحركة من أجل

الأمة التي لازالت تبحث عن المشروعية القانونية، إلا أن تفكيك شبكة بلعيرج أفضى إلى حل حزب البديل الحضاري من طرف الحكومة.

وفي المقابل، فإن جماعة العدل والإحسان لازالت تتبنى نفس القناعات والمواقف الرافضة للدخول للعملية السياسية في ظل الشروط السياسية الحالية، وتشترط كوسيلة للخروج من الأزمة وضع ميثاق إسلامي تتوافق عليه النخب السياسية، وهو ما رفض من طرف هذه الأخيرة.

# الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي
# الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية:
## مقاربة أولية في أوجه التشابه والتمايز(*)

شهد عقد السبعينيات تصاعداً في دينامية ما يسمى بالحركات الاحتجاجية، نتيجة لمجموعة من المتغيرات الخارجية والداخلية، وتدخل الحركة الثقافية الأمازيغية في هذا السياق. هذا المقال إسهام أولي لإلقاء الضوء على هذه الحركة، مع استجلاء جدلية الثقافي والسياسي في خطاباتهم سلوكاتهم، وعقد أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين الحركة الإسلامية.

لقد شهد عقد السبعينيات طفرة نوعية في دراسة العلوم الاجتماعية «للحركات الاجتماعية» وتتضمن تحليل الفعل الجماعي (action collective) في علاقته وتداخله عبر ما يسمى بالعمليات (processus) الجماعية فالأولى تم تطويرها في فرنسا ثم باقي بلدان أوروبا والثانية في الولايات المتحدة[1]، ويوجد نوعين من الحركات الاجتماعية للمجتمعات ما بعد الصناعية:

1. الحركات الاجتماعية الكلاسيكية المرتبطة بالقطاع الانتاجي والمهني والمجسد عبر الحركات النقابية في مواجهة إكراهات وتعسفات الرأسمالية.

---

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف الحركة الأمازيغية بالمغرب الذي أسهم فيه الباحث بعنوان: «الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي: نموذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية: دراسة في أوجه التشابه والتمايز». في مقدمات **المجلة المغاربية للكتاب**. عدد 27-28 صيف/خريف 2003.

(1) François Chazel: "Mouvements Sociaux", in Boudon (R.) Dir. *Traité de Sociologie*, PUF, Paris, 1992, p 275.

2. الحركات الاجتماعية الجديدة المتميزة بالأفعال الجماعية الاحتجاجية سواء المنظمة منها قانونياً أو غير المنظمة، وتنفرد هذه الأخيرة بنوعية المشاكل التي تواجهها وطبيعة المنهجية التي تتبعها لحلها[1].

ويعود مصطلح «الحركات الاجتماعية الجديدة» إلى آلان تورين (A. Touraine)، وتعزى نشأة هذه الحركات إلى التغييرات العميقة التي يمكن ملاحظتها في المجتمع، وإذا كانت الحركات الاجتماعية تراقب الفضاء الإنتاجي والاقتصادي في المجتمعات الصناعية[2]، فإنها أضحت في المجتمعات ما بعد الصناعية تضطلع بمجال الخدمات والاستهلاك والروابط الاجتماعية[3]، ومن ثمة فإن الحركات الاجتماعية الجديدة لا يتحدد دورها في الدفاع عن الحقوق المكتسبة في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي على غرار ما كانت تقوم به الحركات الاجتماعية الكلاسيكية (النقابات) بل تناضل من أجل امتلاك الزمن والفضاء والروابط ضمن الوجود اليومي الفردي والجماعي[4] فهدفها إذن هو مراقبة النزاعات البنيوية التي لا مناص منها، من أجل إحلال التوازن داخل المجتمع الذي يعيش في تناقضات[5]، مع عناصر أخرى من النظام، فما الجديد الذي أتى به تورين؟

يعارض تورين التصور الماركسي لتحليل وتفسير الحركات الاجتماعية بصفتها مظهراً للتناقضات الموضوعية للبنية الفوقية، ويعرفها بأنها سلوكات تنازعية اجتماعية موجهة ثقافياً[6].

وقد شهد المغرب منذ الثمانينيات، وبوجه خاص في عقد التسعينيات، تطوراً كبيراً في ما يسمى الحركات الاجتماعية الجديدة كما ظهرت في الغرب، إلا أن

---

(1) Alain Touraine: "Découvrir les mouvements sociaux" in *Action collective et mouvements sociaux*, PUF, 1993, pp 17-38.

(2) Ibid.

(3) Alberto Melucci: *The new social movements: A theoretical approach*, Social Science Information, volume 19 N 2, 1980, p 217.

(4) Ibid., p 219.

(5) Ibid., p 225.

(6) Alain Touraine: *La voix et le regard*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, p 86.

السياق مختلف عن أي مجتمع لا زال يرزخ تحت نير التخلف والتبعية، كما عرف المغرب بالموازاة مع ذلك تضخماً في الحركات الجمعوية نتيجة للتحولات الدولية التي بدأت مع انهيار «المنظومة الاشتراكية» وبروز أيديولوجيا الدمقرطة كمبدأ كوني يحظى بالإجماع بعدما كان مختلفاً حول أسسه الفلسفية والأيديولوجية، ومع موجة الانفتاح هاته شهد المغرب بداية تكون بعض الحركات الاجتماعية التي تحاول إثبات ذاتها ضمن ما يسمى «بالمجتمع المدني» وترسيخ طموحه إلى نوع من الاستقلالية، نظراً إلى نزعات الهيمنة التي كانت تؤطر رؤية الدولة في علاقتها مع الحقل المجتمعي والسياسي، وفي هذا النطاق سنتطرق إلى الحركة الثقافية الأمازيغية كنموذج لهذه الحركات الاجتماعية، مع عقد مقارنة بينها وبين الحركة الاسلامية، إثراءً للموضوع وتعميقاً للنقاش، فما هي نوعية البحوث والدراسات الموجودة؟

امتازت الدراسات والبحوث حول الحركة الثقافية الأمازيغية، رغم قلتها إن لم نقل ندرتها بالطابع الأيديولوجي المؤطر للرؤية التي توجهها، مع وجود بعض الأبحاث الأكاديمية التي تغلب عليها الجانب التاريخي الوصفي، بينما لم تحظ الدراسات السوسيولوجية والسياسية الهادفة إلى تحليل هذه الظاهرة وتفسير آليات عملها، طرق تدبيرها ونوعية رهاناتها وطبيعة علاقاتها وتحالفاتها، إلا بحيز محدود جداً.

## الحركة الثقافية الأمازيغية: بوادر النشأة والتكوين

لقد ظهرت أول جمعية ثقافية أمازيغية سنة 1967 وهي الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي (AMREC) وقبل الاستمرار في التحليل لا بد من التمييز بين مرحلتين شهدتهما الحركة الثقافية الأمازيغية:

1- مرحلة ما قبل التوقيع على ميثاق أكادير سنة 1991، وتميزت بالاهتمام بالثقافة والحضارة والهوية الأمازيغية، بكيفية محتشمة ومحدودة لماذا؟

إن التفسير الذي يمكن أن يقترح في هذا الصدد هو عدم توفر الشروط الموضوعية لتحقيق ذلك، بل إنها شكلت عائقاً أيديولوجياً وسياسياً ونفسياً أسهم في الحد من نوعية هذه النشاطات، فالدولة كمؤسسة كانت في بداية حديثة النشأة، وما

كانت تقتضيه طبيعة تلك المرحلة التاريخية في تاريخ تطورها من ضرورة صياغة مشروع مجتمعي وطني شامل، يسع مختلف مكونات المجتمع المغربي وشرائحه، بقيمه ومعتقداته وثقافته الوطنية، بغية التمكن من خلق أيديولوجيا وحدة وطنية تعكس طبيعة الهوية الوطنية المغربية الجديدة وترسخ وحدتها وتماسكها، إن تكوين هوية وطنية موحدة قد غدا دعامة ثقافية لشرعية سياسية جديدة قيد التشكل والتأسيس، تبتغي تحقيق الإقلاع وإخراج البلاد من التخلف والفقر والتبعية، فمارست الدولة نوعاً من الوصاية والهيمنة على النسيج الاجتماعي وحاولت تأطيره وفقاً لرؤيتها في تلك المرحلة.

كما أن الفضاء الأيديولوجي والفكري والسياسي، لم يكن يسمح ببروز مثل هذه الحركات، فأطروحة عروبة المغرب كمكون وحيد وأساسي للهوية المغربية[1]، وكانت من الطابوهات والقواعد المسلم بهما، بحكم الوجود المكثف للنزعة القومية الناصرية التي ألقت بظلالها على جل البلدان العربية[2].

إن عدم بروز الحركة الأمازيغية كقوة اجتماعية في مرحلة ما قبل التوقيع على ميثاق أكادير يعزى كذلك إلى القوة الأيديولوجية والسياسية للحركة الوطنية في شقيها المحافظ (حزب الاستقلال والحركات الشعبية) واليساري (الاتحاد الوطني، الاشتراكي، اليسار الثوري..)، دون أن ننسى الهيمنة الفكرية والأيديولوجية الماركسية بتلويناتها المتعددة والمتباينة داخل الفضاء الثقافي والفكري في تلك الحقبة.

كما أن التخوف من انحراف هذا الاتجاه، وما قد يخلقه من انشقاقات وبلقنة داخل المغرب الحديث متغيراً أساسياً للحد منهما أي احتواء بدور أيديولوجيا الأمازيغية داخل الأيديولوجيا الماركسية، التي كانت تأخذ أشكالاً احتجاجية عبر الحركات اليسارية المعارضة منها والثورية، فالعديد من قياديي الحركات اليسارية ذوي أصول أمازيغية (بن سعيد أيت يدر..).

---

(1) من بين الدراسات انظر: عبد الحي مودن: «الحركة الأمازيغية: تحليل سوسيو-ثقافي»، في مجلة **وجهة نظر**، ملف المجتمع المدني بالمغرب II، العدد 7 ربيع 2000.

(2) نفس المرجع، ص 9.

بالإضافة إلى عدم قدرة الحركة الشعبية التي انشقت عن حزب الاستقلال بالاعتماد على الحيف الذي يعاني من البربر عبر تبني أطروحة المساواة بن الطرف الأمازيغي مع الطرف الفاسي، فطمحت الحركة الشعبية إلى تمثيلية الأمازيغ خلال عقدي الستينيات والسبعينيات فكانت النتيجة إخفاقها في القيام بوظيفتها التعبوية والتأطيرية المنوطة بها، واكتسابها لحلة مؤسساتية رسمية كرست شبه قطيعة بينها وبين الهوية واللغة والثقافة الأمازيغية لصالح العمل السياسي الرسمي ورهانه على النخب الوطنية، مما أفضى إلى بروز خطابات أيديولوجية أمازيغية احتجاجية تجرد الحركات الشعبية (الحركة الشعبية MP والحركة الوطنية الشعبية MNP والحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية MPDC التي ستتحول في ما بعد إلى حزب العدالة والتنمية) من شرعية تمثيليتها للأمازيغية.

إن الاقصاء والتهميش الذي تشهده المناطق الشمالية والجنوبية التي يتمركز فيها الأمازيغ بمختلف لهجاتهم من شلوح وأرياف وتمازيغ، سهل بروز خطاب أمازيغي مع بداية التسعينيات.

2- مرحلة ما بعد التوقيع على ميثاق أكادير لسنة 1991: حيث وقعت مجموعة من الجمعيات الأمازيغية على ميثاق أكادير الذي يعد الميلاد الرسمي للحركة الثقافية الأمازيغية، ويعتبر هذا الميثاق إطار نظري يوضح رؤية واستراتيجية المهتمين باللغة والثقافة الأمازيغيين وبناءً على أرضية الميثاق تم تشكيل مجلس التنسيق الوطني في أبريل 1994، والسؤال المطروح هو: لماذا الانتظار من 1967 إلى 1991 لكي تتشكل حركة اجتماعية أمازيغية؟

إن صعود المطالب الثقافية والسياسية ضمن ما يسمى بالحركات الاجتماعية الجديدة عبر عدة أشكال احتجاجية ميز الواقع الدولي، إثر التغيير في الأيديولوجيات (نهاية الأيديولوجية الماركسية والقومية) والسياسات، قد فسح المجال عبر «أيديولوجيا الدمقرطة» للتشجيع على ظهور مثل هذه الحركات هذا على المستوى العام، أما على المستوى العربي، فقد كان لانهزام العراق وسقوطه تحت نير الاحتلال الأمريكي، وإسقاط نظام صدَّام تقبيراً لما تبقى من الأيديولوجيا القومية، وانتكاسةً لأسطورة التضامن العربي، لاسيما بعد مساندة بعض البلدان العربية للغزو

الأمريكي الذي أطاح بنظام صدَّام، مما خلف موجة من الاستياء والتذمر داخل الجماهير العربية والمغربية، وولد إحساساً بالدونية والإحباط ومساً بشرعية خطابات العرب الوحدوية، فكان المجال مناسباً لبروز الحركات الاجتماعية الأمازيغية وفسح المجال لمطالبها، التي طالما تم خنقها وإقصائها بذريعة الوحدة الوطنية والقومية العربية التي أصبحت مجرد وهم وأسطورة في نظر بعض مثقفيها.

المناخُ الثقافي والأيديولوجي والسياسي في السبعينيات والثمانينيات لم يساعد الحركة الثقافية الأمازيغية على البروز والتطور لأنه كان محتكراً من طرف الحركة الوطنية التي كانت تربط جدلياً بين الاستعمار والمطالب الأمازيغية، إلا أن عقد التسعينيات كما أسلفنا شجع هذه الحركات، لاسيما بعد عقد الكنغرس العالمي للأمازيغيين، فأسهم في إعطاء البعد الدولي للمسألة الأمازيغية.

فهل تعبر الحركات الثقافية الأمازيغية عن مبادرة تنطلق من ما هو ثقافي وجمعوي لخلق فضاء احتجاجي يكرس التعددية اللغوية والثقافية ويدافع عن حق الأمازيغ في الحفاظ على هويتهم؟ أم أن هذه الحركات تنطلق من الثقافي من أجل المطالبة بالتعددية السياسية وإعادة تغيير المواقع السياسة والمطالبة بتمثيلية سياسية مستقلة؟ أي هل يجب تسييس الأمازيغية أم يجب أن تعالج ثقافياً؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي التطرق إلى المكونات الأيديولوجية والفكرية التي ينهل منهما الخطاب الأمازيغي والتي تتحدد في تيارين:

1- التيار القومي العلماني المتشدد: تيار غير منظم يهدف إلى خلق مشروع قومي يرتكز على أساس الهوية الأمازيغية ويرتبط بها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وهو معاد للإسلام، ويعتبر دخول الإسلام للمغرب غزواً ثقافياً وحضارياً، ويستند هذا التيار في مشروعيته إلى الاتفاقيات الدولية، على أساس أن الحركة الأمازيغية جزء من حركة عالمية الشعوب الأصلية، وأنها مدافعة عن حقوق الشعب الأمازيغي، وينادي هذا الاتجاه بضرورة العودة إلى الأعراف والتقاليد الأمازيغية ما قبل الفتح الإسلامي وبعده وجعلها مصدراً للتشريع وكضرورة لإقرار عدالة حقيقية[1]، فهذا

---

(1) انظر تقرير عن المناظرة الوطنية بعنوان: «العدالة بالمغرب: واقع ومعالجة» أعده أحمد الدغرني، صدر بدورية أمزاي كانون الثاني/ يناير 1996، ص 21.

اتجاه متطرف تمثله الحركة الطلابية وبعض الجمعيات الثقافية.

2- الاتجاه الأمازيغي المعتدل: يمثله محمد شفيق ويقر بالإسلام كدين يسمو فوق الأمازيغية والعربية، «إن مراعاة الخصوصيات الثقافية للشعوب الإسلامية متواثرة في الحضارة الإسلامية ومنصوص عليها في القرآن... والسنة النبوية..»[1]، وإن إيمان الأمازيغ بالديانة الإسلامية هو قناعة سامية، فالإسلام متنوع بثقافته ولغاته، وإن العصر الحالي عصر التكتلات والتحالفات التي تمكن من توحيد التصورات والقيم والمقاييس[2]، فهذا اتجاه معتدل ينطلق من حقل الثقافة واللغة من أجل تحقيق مطالب الحركة الأمازيغية، ويستحضر موازين القوى السياسية والاجتماعية ويطمح إلى خلق نوع من التجانس في الثقافات والقيم واحترام الخصوصيات، فالهوية المغربية حسب هذا الاتجاه «هوية أمازيغية محضة دينها الإسلام ولغاتها الأمازيغية والعربية»[3].

## المسألة الأمازيغية بين الثقافي والسياسي

لقد برزت فكرة تحول الحركة الثقافية من شكلها الثقافي إلى تشكيل تنظيم سياسي أمازيغي منذ بداية العام 2000، وتوجت بصدور بيان الاعتراف بالأمازيغية المغربية، وإذا كانت إشكالية التحول إلى تنظيم سياسي مسألة تستفز العديد من الأحزاب السياسة بدءاً بالحركات الشعبية وحزب الاستقلال والإسلاميين ووصولاً إلى الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، فإن هذه الإشكالية يتقاسمها طرحين:

1- طرح مؤيد لتسيس القضية الأمازيغية، لاسيما بعد الاعتراف الرسمي للأمازيغية بعد الخطاب الملكي بأجدير، ويرى هذا الاتجاه أن إحداث حزب سياسي يعتبر أكثر قدرة على التأثير في القرار السياسي للمسؤولين، نظراً إلى عدم استقلالية وفعالية الحقل الجمعوي، فالمكاسب ظلت محدودة والعمل الجمعوي لم يأت بأي

---

(1) محمد شفيق: **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً من تاريخ الأمازيغيين**، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي 2000، ص 92-93.

(2) نفس المرجع، ص 93.

(3) الصافي مومن علي: **الوعي بذاتنا الأمازيغية**، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، ص 87.

نتيجة ملموسة، ويأخذ هذا الطرح صيغتين: صيغة «رابطة البيان الأمازيغي» لأحمد الدغرني، أو «البديل الأمازيغي» كما طرحه لحسن ادبلقاسم، ويستحضر هذا الاتجاه تجربة حزب «المجتمع من أجل الثقافة» في الجزائر الذي انطلق من رابطة ثم تحول إلى حزب سياسي.

2- يرفض فكرة تأسيس حزب سياسي أمازيغي شكلاً ومضموناً ويقول شفيق في هذا الصدد «إن المشكل المعروض هو ثقافي صرف، ولا خوف على مستقبلنا مادمنا واعين لنوعية مشاكلنا»[1]، فتأسيس حزب أمازيغي غير ملائم سياسياً في المرحلة الحالية لن يخدم القضية الأمازيغية بقدر ما سيكون ضدها، فالأمازيغية مسؤولية وطنية تسمو فوق الخلافات الشخصية المرتبطة بالزعامة ومسؤولية كل الأحزاب الوطنية، هذا الطرح يتقاطع مع موقف المؤسسة الملكية المنطلقة وفقاً لخطاب محمد السادس سنة 2001، حيث يقول: «لا ديمقراطية بدون عمق ثقافي» ويقترح للنهوض بالأمازيغية ما يلي:

- إدماجها في النظام التعليمي؛
- صياغتها وإعدادها لإدماجها في نظام التعليم ومتابعة ذلك؛
- اقتراح السياسات الملائمة التي ستعزز مكانة الأمازيغية.

وفي السياق نفسه تمَّ إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (IRCAM) من أجل إعادة النظر في هذه المسألة عبر إعطائها بعداً مرجعياً ومضموناً ثقافياً، مع التحذير من مغبة الانحراف السياسي لهذه المسألة، يقول الملك محمد السادس: «أن الأمازيغية التي تمتد جذورها في أعماق تاريخ الشعب المغربي هي ملك لكل المغاربة بدون استثناء ومن ثم لا يمكن توظيفها لخدمة أغراض سياسية كيفما كان نوعها، وتوجهها..»[2].

---

(1) محمد شفيق، مرجع سابق، ص 97.

(2) جريدة **أكراو أمازيغ** شهر يوليوز 2002 العدد 93، ص 2.

## أوجه التشابه والاختلاف بين الحركة الثقافية الأمازيغية والحركة الإسلامية

إن موقف الإسلاميين من الأمازيغية يتحدد انطلاقاً من مشروعهم نحو بناء الدولة الإسلامية أو الخلافة، ومن ثمة فإن الأمازيغية لا تغدو سوى مسألة هامشية أمام تحديات وإكراهات المشروع الكبير الهادف لوحدة الأمة، فالنزعة الأمازيغية برزت مع الظهير البربري، ويميز الإسلاميين بين التيار الأمازيغي الراديكالي الذي يهدف حسب تصورهم إلى تهديد وحدة البلاد وخلق حالة من الفتنة والتشتت والتشرذم المماثل للتشرذم الذي يشهده الحقل الجمعوي الأمازيغي الذي يضم المئات من الجمعيات، فالأطروحة التفكيكية التي يتبناها التيار الأمازيغي المتطرف مصدر شر ويخدم استراتيجية المستعمر[1]، وبين التيار الأمازيغي المنطلق من الإسلام كمرجعية فكرية وثقافية والمهتم بالقضايا التراثية والمناهض للنزعة العرقية.

**فما هي أوجه التشابه والاختلاف بين الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية؟**

1- تشترك الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية كونهما تعبير عن حركات اجتماعية جديدة تنطلق من الحقل الثقافي للوصول إلى مواقع سياسية واجتماعية طالما تم إقصائهما منها وهما تعبير عن الاقصاء والتهميش،

2- ترى الحركة الثقافية الأمازيغية أن الدولة المغربية نشأت قبل مجيء الإسلام وقيام النظام الإدريسي، وذلك في ظل التقاليد والقيم والأعراف البربرية، بينما تسير أطروحة الإسلاميين مع تصور السلطة السياسية، أي تكون الدولة المغربية مع الأدارسة،

3- إعادة النظر في أطروحة عروبة وإسلامية المغرب كمحدد وحيد وأساسي للهوية المغربية، فالحركة الأمازيغية تشكك في هذا الطرح، وترى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المغرب الذي همش الإسهامات الثقافية والفكرية واللغوية للبربر طيلة

---

(1) أحمد عصيد: **الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي: إشكالية المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية**، منشورات ج. م. ب. ت. ث، ص 133-134.

تاريخ يعود إلى الآلاف السنين، فرد الاعتبار لفترة ما قبل دخول الإسلام يمكن من تقويض الهيمنة السياسية والأيديولوجية للبعد العربي كبعد وحيد مكون للثقافة المغربية[1]. عكس الحركة الإسلامية التي ترى أن المغرب قد دخل التاريخ مع مجيء الإسلام الذي أخرج البلاد والعباد من الوثنية والصراع القبلي والاستقرار إلى الإسلام، وبداية تشكل أمة إسلامية،

4- تنطلق أيديولوجيا الحركة الثقافية الأمازيغية في بعديها المعتدل والراديكالي إلى الانطلاق من البعد الثقافي واللغوي المرتبط جدلياً بالهوية والثقافة البربرية، للدفاع عن الحقوق الاجتماعية والسياسية للبربر، للبحث عن تمثيلية اجتماعية وسياسية في قمة السلطة المحتكرة من طرف نخب فرنكوفونية وعربية وفاسية[2]، بينما تركز الحركة الإسلامية على البعد الديني الدعوي-السياسي في إنتاج أيديولوجيا خطابها، مفسرة ما يشهده المغرب والعالم الإسلامي من مشاكل في الأصل إلى الابتعاد عن الدين، كما تعتبر أن ما تدعو إليه الحركة الأمازيغية مسائل هامشية وأن إدماجها في ظل الخطاب الإسلامي سيمكنها من تحقيق أهدافها، مما خلق شبه قطيعة بين الحركتين،

5- تنطلق المقاربة الأمازيغية إلى تماهي الإسلام ضمن الثقافة الأمازيغية، وتناغمه وتقاطعه مع العديد من أسسها، وعلى قدرتها على تجديد الإسلام ضمن المنظومة الأمازيغية بل إن الشرع يحث ويشجع[3] ويدافع على ذلك وأن ربط التعريب بالإسلام يدخل ضمن إقصاء الأمازيغ وهي أطروحة يوظفها العرب لتكريس سيطرتهم السياسية والثقافية على الأمازيغ[4]، في حين ترتكز مقاربة الإسلاميين من الإسلام كمنظومة عقائدية وأيديولوجية، يجد فيها الأمازيغي والعربي والكردي والإيراني.. ذاته وكينونته، وأن الإسلام مذوب للنعرات القبلية والصراعات الإثنية التي تفكك قبل أن توحد، وأن العربية هي لغة القرآن ولغة

---

(1) عبد الحي مودن، مرجع سابق، ص 9.
(2) نفس المرجع، ص 11.
(3) محمد شفيق، مرجع سابق، ص 94.
(4) عبد الحي مودن: مرجع سابق، ص 10.

الإعجاز، ولا يمكن لأي لغة أن تقوم مكانها، فهي لغة الخالق في مخاطبة عباده المسلمين، فالإيرانيين والباكستانيين رغم توفرهم على لغات خاصة بهم فهم يدرسون ويتكلمون بالعربية.

6- الطابع العقلاني والحداثي لأيديولوجيا الأمازيغ، وهي تتقاطع في العديد من جوانبها مع خطاب التيار العلماني الحداثي اليساري منه والليبرالي، مع اختلاف بسيط هو الانطلاق من الثقافة الديمقراطية التي تسمح بالتعددية الثقافية والسياسية، وتضمن حق الاختلاف لإبراز مشروعية ثقافة الأمازيغ المهمشة والإصرار على حق التمايز اللغوي، عكس التيار الإسلامي الذي له موقف غير واضح من إشكالية الحداثة والديمقراطية، فهو مثلاً يميز بين الجوانب الإيجابية للديمقراطية التعددية وفصل السلط ومبدأ المحاسبة، والجوانب السلبية المرتبطة بقيم العلمنة والإباحية والمادية. . ،

7- التعدد المفرط والتشردم الواضح للحركات الثقافية الأمازيغية، وتباينها في التصورات والرؤى والمواقف، وفي طبيعة عملها ونوعية أنشطتها (ثقافية، سياسية، فنية. . .) مما أدخل مجلس التنسيق الوطني في متاهات خانقة كان آخرها دورة «الأخوة» المنعقدة في دجنبر 1996 التي حاول خلالها المجلس تدقيق مطالب الجمعيات الأمازيغية[1]. أما الإسلاميين فقد تمكنوا من التهيكل في تنظيمات محدودة (التوحيد والإصلاح والعدل والإحسان والبديل الحضاري والحركة من أجل الأمة)،

8- ضرورة التمييز بين الأمازيغية كهوية وثقافة والتوظيف الأيديولوجي للثقافة الأمازيغية وهو مسألة شائكة تتطلب بعض التحليل.

ينطلق بعض الباحثين من فرضية الفراغ السوسيو-ثقافي لأجهزة الدولة ومؤسساتها الرسمية، وعدم ترسيخ العربية فعلياً في المرافق والمصالح العامة والخاصة، قد فسح المجال للغة الفرنسية وإعطائها الأولوية لخلق تعددية ثقافية بدون قصد مسبق[2]، وكان نتيجة لذلك عجز اللغة العربية عن التحول إلى لغة

---

(1) أحمد الدغرني: **الأمازيغية والتعديلات الدستورية**، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، ص 37-38.

(2) عبد الحي مودن، مرجع سابق، ص 10-11.

تنصهر فيها التعددية الثقافية في المجال الحضاري، وهي فرضية مجانبة للصواب وتفتقد للدقة الموضوعية لكونها سقطت في شراك إغراء وجاذبية البنية الأيديولوجية للخطاب الأمازيغي وتوظيفه الأيديولوجي للثقافة الأمازيغية من جهة ثانية، فلا بد من التمييز بداية بين مستويين لمجال الفعل الثقافي الأمازيغي، مجال الهوية والثقافة ومجال الخطاب الأيديولوجي المنطلق من تصور فكري سياسي مسبق، فالتجار الصغار أو الكبار مثلاً ذوو الأصول الأمازيغية حين يتحدثون فيما بينهم في قضايا العمل أو التجارة والحياة الأمازيغية، فهي مسألة تستدعي عدة أسئلة فكيف يمكن أن تفسر؟

بعيداً عن المنطق الأخلاقي الذي لا يساعد على الفهم والتفسير العلمي، وما قد تثيره مسألة تحدث الأمازيغ فيما بينهم بلغتهم الأصلية في حضور بعض العرب من استفزاز وضغينة فإن التحدث بالأمازيغية هو تعبير عن الهوية والثقافة الأمازيغية واعتزاز وافتخار بها، وما يجسده ذلك من تقوية لأواصل التضامن والتلاحم الاجتماعي والثقافي والرمزي بين مكونات هذه الفئة من المغاربة وصراعها اليومي في الحفاظ على هويتها، وفي الوقت نفسه يشكل ذلك مناسبة سانحة لعدم تضييعها وتقبيرها بحكم إكراهات العمل في المدينة، والتخوف من أن تنسى، فأول ما يقوم العامل أو التاجر، أو المثقف الأمازيغي، هو تنشئة الطفل على تعلم لغته الأمازيغية لأنها لغة الأجداد والحضارة القديمة ولا يجوز التفريط فيهما، والعربية لأنها لغة الأغلبية القاطنة في المدينة، وقد لمسنا هذه القضية عبر المعالجة الميدانية المباشرة المستمدة على الملاحظة بالمشاركة، وعبر طرحنا لعدة أسئلة في التفاعل مع الظاهرة عبر التواجد بأماكن تجمع بين عرب وأمازيغ، فبعد السلام بالعربية وحالما يحس الشخص الأمازيغي بالنبرة البربرية في لفظ مع من يتحدث معه، ينقلب الحديث تلقائياً من اللغة العربية إلى الأمازيغية.

إن ما يميز الهوية والمرجعية الأمازيغية كثقافة أنها مشتركة بين مواطنين أمازيغ بسطاء أو مثقفين وهي تلقائية وعفوية تقاوم موجة التحديث بتعدد وتباين ثقافاتها في الوسط الحضري التي قد تعصف بهذه الثقافة، وبين التوظيف الأيديولوجي

للأمازيغية عبر صياغة خطابات فكرية وسياسية وثقافية تتراوح ما بين المعتدل والمتشدد، وهي مسألة ملموسة عند بعض مناضلي التيار الأمازيغي المتطرف والذين يتعمدون التكلم بالأمازيغية لمجرد الرغبة في التميز وتعكس تعصباً ثقافياً يفتقد إلى التلقائية، وهي إشكالية تحتاج إلى دراسات وبحوث أخرى.

# القسم الثاني

# دراسات في الفكر الإسلامي

# قراءة في كتاب: «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»[1]

Mohamed Mouqit: *Du despotisme à la démocratie: Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane.* Éditions Le Fennec, Novembre 2003.

الكتاب هو محاولة جديدة للدكتور محمد موقيت بعنوان: «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، لقد سعى المؤلف عبره إلى استكشاف المنطق الذي يتحكم في الفكر السياسي العربي الإسلامي والتيارات التي تحركه وتتحرك داخله، خاصة منذ بداية عصر النهضة الأوروبية، وهو رصد من جهة أخرى للكيفية التي يشتغل بها هذا الفكر، وطبيعة الشكل الذي تأخذه السياسة في المجتمعات العربية الإسلامية وعلاقة ذلك برهان الحداثة والتحديث.

فهو مؤلف باللغة الفرنسة من الحجم المتوسط يضم 184 صفحة وصادر عن منشورات دار الفنك، لأحد الأساتذة الباحثين المغاربة المتخصصين في العلوم السياسية والفلسفة السياسية على وجه التحديد، ويقسم المؤلف الكتاب إلى قسمين:

القسم الأول وعنوانه: الامتدادات القديمة والحالية لتيارات الفكر السياسي العربي الإسلامي.

ويضم فصلين:

- الأول: الخلافة. الملك. وضرورة الطاعة
- الثاني: تذبذب (velléité) الآفاق المناهضة للاستبداد والداعية للعلمنة منذ عصر النهضة.

---

(1) نشرت هذه الدراسة في مجلة **المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 326 لشهر نيسان/ أبريل 2006 من ص 148 إلى ص 158.

القسم الثاني: الأسطورية (mythologisme) والفقهية (théologisme) والسلفية (salafisme). ويضم أربعة فصول:

- الأول: الأسطورة. الطوباوية. والمثال.
- الثاني: حرية الرأي والتفكير.
- الثالث: حقوق الإنسان في الفكر المغاربي.
- الرابع: أفق ما بعد السلفية (post-salafisme) في فكر العروي والجابري.

ينطلق المؤلف من إشكالية محورية شغلت اهتمامه طيلة فصول هذا البحث وهي: تشهد الساحة الفكرية والمجتمعية العربية الإسلامية تعددية في النماذج الفكرية والسياسية، إلا أن ما يميز هذه التعددية في المشاريع ارتكازها على أساس وحيد هو النموذج الفكري السياسي الأثوقراطي السلطوي، كيف نفسر ذلك؟

إن ما يميز هذا العمل ويضفي عليه قيمة أكبر، هو نوعية المقاربة المستعملة من طرف الباحث، حيث لا تقتصر على مجرد العرض والتحليل، بل تتعدى ذلك لتمزج بين البعد التحليلي التركيبي والرؤية النقدية التقويمية للمشاريع الفكرية الجادة، لتلامس آلياتها وبنيتها، ولتتطرق إلى مكامن الخلل وأوجه القصور المعرفية منها والأيديولوجية، لتصل في الأخير إلى تقويمها ووضعها في السياقات الخاصة بها، متجاوزة بذلك حدود المقاربة الأكاديمية المنحصرة في التطور التاريخي لمراحل وتيارات الفكر السياسي.

وقد صاغ المؤلف عدة أسئلة بلور عبرها رؤيته للموضوع وهي كالآتي: هل يمكن أن نعزي الفكر السياسي العربي الإسلامي إلى مكون أساسي هو الإسلام فقط؟ ما هي محددات النموذج المثالي للحكم السياسي للمدينة المسلمة؟ هل يعود ذلك إلى النص القرآني أم إلى التجربة التاريخية النبوية للمشروع الرسالي (messianique)؟ أم التجربة السياسية للخلفاء الأربعة؟

ما هي درجة تحديد وتقادم (prescription) لنموذج حكم المدينة المسلمة من طرف المرجعية الإسلامية؟ وما هي حدود تماهي المثال (idéal) الديني الإسلامي مع المثال السياسي للتنظيمات وما تأثيرات ذلك على كيفية عمل المجموعات المسلمة؟

وإذا كان هذا السؤال يطرح مشكل وضع السياسة داخل النموذج (paradigme) التوحيدي نسبة إلى وحدانية الله (monothéiste) فإن الجواب عن هذا السؤال مرتبط بسؤال آخر هو: هل هذا الوضع في حالة الإسلام محدد عبر نموذج يسلم برابطة خاصة بين الروحي والزمني؟

إن التفكير داخل النموذج التوحيدي والنتائج المترتبة عنه، يفضي إلى أن وضعية السياسة وضعية تمزج بين ما هو روحي وما هو زمني، مما يترتب على ذلك إمكانية استغلالها في سياق النزاع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، سواء في السياق المسيحي أو الإسلامي.

«إن معيارية السياسة في المرجعية الإسلامية هي نتيجة للوظيفة الوصفية للنصوص القرآنية وتجارب الخلفاء التابعين للرسول، معيارية الأولى هي أقل ضعفاً من الثانية (. . .) لأن النص الديني يمكن أن يخضع لقراءات متعددة ومتناقضة ويمكن أن يوظف ويستعمل في كافة المصالح».

ينطلق المؤلف في بداية القسم الأول من التقسيمات الكلاسيكية المتداولة بين الباحثين المتخصصين حول الفكر السياسي العربي الإسلامي، والتي تقسمه إلى ثلاثة اتجاهات مختلفة، أولاً «السياسة الشرعية» أو «الفقه السياسي»، ثانياً «الأدب السلطاني»، وأخيراً «السياسة المدنية» أو «الفلسفة السياسية».

■ يتبنى الفقه السياسي منظوراً أو رؤية دينية وثيولوجية، إن التنظير للفقه السياسي للخليفة، قد استلهم نموذجه المقلد من التجربة النبوية، بينما تنخرط السياسة المدنية في الموروث الفلسفي اليوناني من خلال نموذج الملك-الفيلسوف، أما الأدب السلطاني فإنه يتمركز حول السلطان ومدى استقرار وفعالية سلطته كحاكم دنيوي (profane)، والوسائل التي يمكن أن تحقق خضوع المحكومين، وهو تفكير ذو أصل ساساني إن مصدر اهتمامه وانشغاله هو ضمان الطاعة للملك وكيفية محافظته على استمرارية حكمه. (ص 8-10).

ويقدم الباحث في تقييمه لهذه التيارات ملاحظة منهجية، وهي أنها لا تشكل أنواعاً خالصة بل إن كل واحدة منها تتداخل مع بعضها دون أن تنصهر فيها، بل إنها

تتميز بنوع من الفصل فيما بينها موضوعياً وتتداخل فيما بينها فكرياً، ويبدو هذا التداخل بوضوح بين الفقيه والأديب السلطاني.

وبالمقابل أخد ابن خلدون «مكانة ووضعاً خاصاً في الفكر السياسي الإسلامي، حيث استطاع المزج بين معيارية الفقيه ومثالية الفيلسوف لكنه اقترب من واقعية الأديب السلطاني»، إن مقاربة العمران البشري قد أعطت للسلطة السياسية إضاءات خاصة، مقارنة مع تلك التي قام بها الفقه السياسي. (ص20–31).

يعتبر المؤلف فكر ابن خلدون جد أصيل «لأنه اعتبر التجربة النبوية المؤسسة للإسلام تجربة دينية وليس تجربة من الملك السياسي (الملكية) (. . .) فأضحت فيها السياسة مرادفة لمفهوم الملك». (ص33).

إن إشكالية التعدد والاختلاف قد انبثقت في ظل النظرية السياسية للإسلام حيث أنشئت النظرية الفقهية للخلافة والإمامة في الفكر السياسي الإسلامي السني منه والشيعي، بالاعتماد على النموذج النبوي وتجربة الخلفاء الراشدين، إن الخلافة مؤسسة ضرورية ذات طابع دنيوي في منظور السنة، ولا يترتب عنها أي إلزامية دينية، بل هي مجرد ضرورة للضبط السياسي بينما يعتبرها الشيعة ركناً من أركان الإسلام، إن أصل الاختلاف بين الشيعة والسنة يتحدد في العديد من النقاط المهمة في إطار نظرية الخلافة، خاصة حول أسس شرعية (légitimité) التعاقب (succession) الذي يعتبره الشيعة نصي والسنة اختياري.

كما يتمحور الاختلاف حول مسألة العصمة (infaillibilité) عند الإمام، فالإمام عند الشيعة معصوم ومنزه، بينما هو عند السنة غير معصوم، لكن الشيعة والسنة يشتركان حول النموذج المرجعي الذي يحلل ويفسر كتركيب ومجز للديني بالسياسي، حيث يعتبر الديني محركاً للتنظيم السياسي للمجموعة المسلمة والسياسي أداة لفائدة هدف أخلاقي أخروي (eschatologique). (ص 21–22).

ينطلق المؤلف من ابن المقفع كنموذج للأديب السلطاني في معالجته لعلاقة الديني بالسياسي، لقد سلم ابن المقفع بضرورة السلطة السياسية وعلى استحالة عيش الناس وانتظامهم بدون حكم سياسي، الشيء الذي ستنجم عنه الفوضى، فالسلطة هي التي يمكن أن تفضي إلى حالة السلم والأمان من هنا أتت ضرورة الطاعة

المطلقة للسلطة السياسية، وقد حاول ابن المقفع أن يتلاءم مع المرجعية الإسلامية شكلياً إلا أنه تعدى إطارها عملياً، ليتطابق مع المنطق الساساني، لقد أدخل في حقل الاختصاصات السياسية بعض الواجبات الدينية كما قام بإعادة تحديد وتقليص الاستثناءات المقيدة لسلطة الإمام وحدد نسبياً من امتداد الدين، الذي جعله أقل إجرائية في الوصول إلى السلطة، إن نتيجة هذا التحليل الذي قام به الباحث هو الوصول للخلاصة الآتية: «تمكن ابن المقفع أن يهدم علاقة التبعية التي كان تعطي الأولوية للدين على السياسة وبحثه عن خضوع وتبعية للديني للسياسي»، فماذا عن المرجعية المعتمدة من طرف الفقيه؟

لقد استند الفقه السياسي بدوره على رؤية الأديب السلطاني، أي ضرورة السياسة (الغزالي-الماوردي)، إن واجب الطاعة للسلطة السياسية شكل نقطة التقائهم (convergence)، سواء كان الحاكم خليفة أو سلطاناً، فواجب الطاعة لصاحب السلطة تماهى واختلط مع ضرورة السياسة، وهذه الضرورة تشرعن في النهاية نموذج الخليفة أكثر من حقيقة الملك، فماذا عن رؤية الفيلسوف؟

اعتمد المفكرون المسلمون في بحثهم عن السلطة السياسية على الفكر السياسي اليوناني الذي ركز على الطابع الضروري للتنظيمات السياسية للناس، إن فكرة ضرورة السياسة تتقاطع مع الفكرة الإسلامية القائمة على ضرورة الطاعة لماسكي السلطة.

■ لقد شهدت مرحلة بداية إدماج الفلسفة اليونانية في الثقافة الإسلامية رهان ممارسة التفلسف، أي «الحق في تبني طريقة مختلفة للبحث عن الحقيقة غير الفقهية»، ولعب ابن رشد دوراً أساسياً في التأكيد على عدم تناقض الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية، وذلك بقيامه بعملية التوفيق بينهما، والدفاع عن حق الفلسفة في الوجود أمام هيمنة الفقهاء ومحاولتهم فرض رؤيتهم عن الحقيقة. إن كتاب «فصل المقال» ليس مجرد دفاع لصالح الفلسفة، لكنها رؤية سياسية لحكومة تضمن هذا الحق، وترتكز هذه الرؤية على تفوق الفلسفة على باقي أنماط المعرفة، بما في ذلك الثيولوجية (théologique) نفسها. (ص 26-40).

يبقى في الأخير رهان رؤية الفيلسوف ممثلاً في ابن رشد بترجمة طوباوية

المثال السياسي للملك/ الفيلسوف بباراديغم (paradigme) سياسي مقبول من طرف الفلاسفة، «أي إنه تحالف ظرفي بين الحاكم والفيلسوف (. . .) إن المواجهة بين الفلاسفة والفقهاء قد وجد حله عند ابن رشد، وتحقيق المصالحة والتوافق بينهما له هدف سياسي (. . .) هو تحييد النزاع وضمان الاستقرار السياسي»، إن الصيغة السياسية لابن رشد هي تحالف بين السلطة السياسية والسلطة الفكرية للفلاسفة، فأضحت الطوباوية مبادرة سياسية تمكن من خلالها لسلطة الفيلسوف من التشكل وتجعل من سلطة الفقيه تابعة لهما. (ص 90-91).

يرى المؤلف في تقييمه للمشكل الفلسفي أن إدماج الفلسفة ضمن الفكر الإسلامي، يمثل لحظة مهمة في الدينامية الفكرية للعالم الإسلامي، فماذا أعطى هذا الإدماج؟

يتعلق الأمر بمدى الاستقلالية التي منحت للفلسفة؛ نمط من أنماط التفكير في علاقته مع الفقه، إنه ليس مجرد رهان فكري فقط بل هو رهان سياسي.

ولتعميق الموضوع أدرج المؤلف مقارنة بين الفيلسوف الغربي سبينوزا والعربي ابن رشد إزاء هذا الإشكال، يرى سبينوزا أن لكل من العقل والإيمان ميدانه الخاص والمنفصل، فميدان العقل هو الحقيقة، أما ميدان الإيمان فهو الخضوع.

إن سبينوزا يرفض بقوة الحل التوفيقي الذي اقترحه ابن رشد لأنه يخول للإكليروس سلطة جديدة (ص 104-113).

يخلص المؤلف عبر هذه المقارنة إلى ما يلي: يتفق كل من ابن رشد وسبينوزا على واجب السلطة السياسية في ضمان حق التفلسف للفلاسفة، أما على صعيد حرية الرأي والتعبير فإن رؤية سبينوزا مختلفة عن ابن رشد، إن أفق سبينوزا فهو مجال حرية الرأي والتعبير أي طريقة الديمقراطية، إن حرية الفرد بخصوص الأحكام الدينية يجب أن تضمن لكل فرد حق الاعتقاد حسب قدراته الفكرية، وهو ما توفره الديمقراطية حيث تخول للفرد حرية خاصة إزاء الأحكام الدينية، أما ابن رشد فقد ترك البعد الديمقراطي خارج أفق الفكر المسلم، لأنه أقر بإمكانية تعدد قنوات الوصول إلى الحقيقة ضد الفقهاء، خاصة الأشاعرة الذين حاولوا فرض مدخل وحيد للحقيقة. (ص 114-116).

فالفكر السياسي العربي الإسلامي إذن «ليس واقعياً فقط بل مفرط في الواقعية (hyperréaliste)، إن ضرورة طاعة الحاكم القائم قد أعاق التفكير في الحرية السياسية كمبادرة، من طرف الفقيه والأديب والفيلسوف»، وكان المبرر المقدم هو التخوف من الفوضى السياسية التي تأخذ اصطلاحاً دينياً معروفاً هو «الفتنة»، بل إن هذه الواقعية السياسية تحيل إلى بعض أشكال المكيافيلية، لينتقل المؤلف بعد ذلك إلى تناول مرحلة النهضة العربية ونوعية الإشكالات التي طرحتها.

فمنذ عصر النهضة شهد الإطار الأيديولوجي العام أزمة حادة ظل يتخبط فيها، حيث وجد محدوديته في مبادرة النموذج الغربي، الذي بين عيوب النموذج التوفيقي بين المثالية والواقعية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

لقد طرحت إشكالية الاستبداد ونقده في هذا السياق العام، وشكل محور اهتمام الفكر السياسي العربي إبان فترة عصر النهضة ومن بين الأسئلة المطروحة ما يلي:

متى ظهر إشكال الاستبداد في الفكر السياسي العربي الإسلامي؟ وما هي العوامل التي أسهمت في إبرازه؟ وما هي طبيعة علاقته بالنهضة والتخلف؟ ثم كيف يمكن أن نفسر ظاهرة الاستبداد في العالم العربي؟

يرى الباحث أن الفكر العربي الإسلامي «قد اكتشف الطبيعة الاستبدادية للسلطة في العالم الإسلامي، نتيجة الإطلاع والاحتكاك بالأفكار السياسية الأوروبية الحديثة خاصة الليبرالية منها»، فأضحى الاستبداد موضوعاً للتفكير حول أسباب الانحطاط في العالم الاسلامي، وكيفية الخروج من التخلف، إن الوعي بالطابع الاستبدادي للسلطة في العالم الإسلامي، قد كشف التباين الحاصل بين المثال السياسي (الخليفة المثال أو الطيب) والخليفة الواقعي.

إن العودة لعبد الرحمان الكواكبي حسب المؤلف، الذي ارتبط اسمه بالنقد للاستبداد في كتابه **طبائع الاستبداد** يعد أولوية، لقد تحدد منطق الكواكبي في البداية في إبعاد أية إمكانية سببية، يمكن أن تجعل من الإسلام أصل الاستبداد أو سبب ذيوعه، والدليل الذي أدلى به هو التجربة العادلة للخلفاء التي شهدها الإسلام عند نشأته والتي خضعت للقانون.

يرجع الكواكبي سبب الاستبداد في الشرق المسلم، إلى الجهل والخرافات الدينية للشعوب التي تكرس للاستبداد، وأيضاً إلى دور العلماء والفقهاء المتحالفين مع المستبد، والذين يقومون بدور ضبط الشعب في حالة من الجهل والشعوذة، هذا لا يعني أن الكواكبي قد أقصى العلماء وجردهم من كل دور، بل إنه راهن على المستنيرين منهم، للقيام بمناهضة المستبدين من ماسكي زمام السلطة. (ص 46–61).

وهو الاستبداد الذي انتقده خيرالدين التونسي الذي انطلق من فكرة مونتسكيو القائلة، بأن كل فرد يمتلك السلطة ينتهي به الأمر إلى التعسف في ممارستها، لذلك فإن أنجع طريقة للقضاء على الاستبداد هو دعم دولة الحق وحرية الصحافة، إن المشروع الذي يتبناه خير الدين يحاول أن يؤقلم المجتمعات الإسلامية مع مضمون اقتصادي، فهو ذو رؤية ليبرالية اقتصادية يمكن أن تحقق في نظره الخير والنماء للأمة والمواطنين.

والاستبداد السياسي يتعايش مع استبداد آخر يمارس في العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وهو ما أشار إليه قاسم أمين في **تحرير المرأة**. (ص 52 –58).

لقد أصبح الاستبداد هو هم ومنفذ مفكري عصر النهضة لأوائل في نقدهم للسياسة، كما بدت الحرية المفتاح لحل كافة المشاكل التي تعيشها المجتمعات المسلمة، إن تبن الحرية من طرف هؤلاء المفكرين قد فسح المجال لمقاربة ليبرالية.

يرى الباحث «أنها محاولة علمنة فكرية ومؤسساتية حقيقية قام بها مصلحو عصر النهضة من خلال إسهامهم، لم يكن غرض هؤلاء الضمني إعطاء مضمون جديد للشريعة المضاد لتأويلها، لكن وبكيفية صريحة عبر مبادرتهم لروحانية إسلامية، مدمجة في ما هو زمني محدد عبر معيارية خاصة به، معيارها العقل».

## كيف يمكن الخروج من الباراديغم الثيوقرطي:

وهو ما شكل محور اهتمام المؤلف، عبر طرحه تفكيراً نقدياً لكيفية عمل واشتغال الفكر السياسي العربي الإسلامي في علاقته مع رهان الحداثة والتحديث، يدرج الباحث علي عبد الرازق كنموذج لمثقف معاصر فكر في هذا الإشكال واقترح أجوبة لحله.

يرتبط هذا السؤال بالإشكال الأولي الذي طرحه الباحث في بداية مؤلفه، لقد مزج عبد الرازق بين المنطلقات الثيولوجية التي حاول من خلالها تأويل الأسس الدوغمائية (dogmatique) للإسلام والمنطلقات السوسيولوجية والتاريخية الواقعية عبر علاقة المعيار والفعل، ومن هنا تكمن أهمية تحليله، فقد انتقل إلى جذور التجربة النبوية ورأى أنها تضمنت فصلاً للسياسة عن الدين، وليس فقط ضعف الشرعية العقدية لمؤسسة الخلافة، فالقرآن هو المرجع الأسمى الذي يحدد عمودياً باقي المصادر العقدية في الاسلام، وهو لا يعطي أي منفذ صريح أو ضمني لمؤسسة الخلافة، واكتفى عبد الرازق بالقول أن مؤسسة الخلافة ترتكز على وزن ثقيل في الوعي والمخيال السنِّيْن.

لقد أدخل علي عبد الرازق علم السياسة في دراسة المؤسسات السياسية المسلمة، حيث عالجها على هذا المستوى ليس كعنصر خارج الفقه، ولكن كتمديد لمشكل علاقة المثال بالواقع كان الفكر الإسلامي إذن أكثر تأهيلاً واستعداداً من الفكر الغربي، لابتكار علم السياسة وتطويره بدل غيابه، إن الصراع من أجل السلطة في التاريخ السياسي العربي دفع العرب إلى الابتعاد عن هذا التخصص، حيث لم يدونوا أو يترجموا في ميدان علم السياسة. (ص 64-79).

وصف عبد الرازق التاريخ السياسي للعالم الإسلامي بالسلطوية، وجعل من فصل السياسة عن الدين والحرية السياسية شرطاً جوهرياً للخروج من الاستبداد، الشيء الذي يعتبره الباحث تحدياً جديداً للفكر الإسلامي.

لقد انطلق عبد الرازق إذن في تفكيره «ضمن حدود التحليل الخلدوني، وساهم في تطويره في إطار تطرف وتجدر في القطيعة بين السياسة والدين».

خصص الباحث جل محاور القسم الثاني من كتابه، لحل إشكال النموذج السلطوي السائد الذي يؤطر التعددية الفكرية والثقافية ويفرغها من محتواها عبر قضية حرية الرأي والتعبير.

ينطلق الباحث من المبدأ الآتي: أن إدماج مثال (l'idéal) كحرية الرأي والتعبير «تشكل بوابة الدخول للمثال الديمقراطي المعاصر، فالنموذج (modèle) الديمقراطي المعاصر في أوروبا، جاء نتيجة لمسلسل تاريخي معقد الذي تداخلت فيه عدة

عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية وفكرية إن رفض عملية الإدماج هاته من طرف العالم الإسلامي، يؤدي إلى محاكمة هذا المثال وجعله خارجاً وغريباً عن النسق الثقافي لهذا العالم»، إن ما يؤكده ويحاول البرهنة عليه الباحث هو أن رفض العالم الإسلامي لا يتحدد في المرحلة الحالية، بل إنه مرتبط بنموذج سلطوي أدمج وقبل فكرياً من طرف النخبة المفكرة منذ زمن بعيد وأنه لا يزال مستمراً في الظهور.

إن النزاع المطروح اليوم بين الطامحين في إقامة نموذج إسلامي، والحداثيين السلفيين أو العلمانيين قد جعلوا من حرية الرأي والتعبير رهاناً مركزياً في المجتمعات المسلمة ففي إطار النزاع المرجعي والسياسي أضحى اليوم الإقصاء من المجموعة الدينية (excommunication) وسيلة للصراع بين الطرفين، فهو صراع مركب له بعد سياسي لأنه يعالج شكل المجتمع السياسي المبحوث عنه، وديني في الوقت نفسه لأنه يطرح فكرة الدين نفسه. (ص 99–122).

ومن المحاور التي خصص لها المؤلف حيزاً في كتابه علاقة الفكر المغاربي بفلسفة حقوق الإنسان، إن احتكاك (confrontation) هذا الفكر بحقوق الإنسان لا يعود إلى اليوم، بل يرجع إلى عصر النهضة العربية في حدود نهاية القرن 19، التي تعد مركزية داخل الفكر السياسي العربي في صراعه ضد إطلاقية السلطة والاستبداد.

وفي سياق استراتيجية المؤلف التحليلية، طرح السؤال المركزي الآتي: كيف ولماذا اهتمت الحركات الإسلامية بموضوع حقوق الإنسان؟

يرى الباحث أن الحركات الإسلامية، اضطرت إلى التفكير في موضوع حقوق الإنسان للتأقلم مع هذه التجربة التي تضمنتها الوسائل القانونية الدولية، وأدرج نموذج راشد الغنوشي كممثل للحركات الإسلامية في معالجتها للموضوع، فرؤية الغنوشي تندرج ضمن رؤية شمولية للعلم المهيمن عبر تعارض الغرب مع الإسلام، «إن المضمون الوضعي للدولة لا يتطابق مع المحتوى الأخلاقي للشريعة، ما عدا في بعض الميادين الدينية، بمعنى أن الأخلاق الدينية والقانون لم يتطابقا مما دفع الإسلاميين إلى البحث عن معنى للتخليق الفقهي للقانون الذي يرفضه التيار المطالب بعلمنة القانون».

لقد عالج المؤلف هذا الإشكال أيضاً عبر مفكِّرَيْن مغربيين معاصرين بارزين هما الجابري والعروي.

لقد استهل الجابري مشروع إدماج تصور حقوق الإنسان والديمقراطية عبر التأصيل الثقافي لجذوره الفلسفية، ويرتكز على مسلمة خصوصية الثقافات التي تعد عائقاً أمام كونية إسقاطية انطلاقاً من أرضية (matrice) ثقافية واحدة. (ص 125-141).

يرى الباحث أن المشكل المطروح عند الجابري، كغيره من أصحاب القراءات لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي، إزاء حرية الرأي والتعبير والمساواة بين الرجال والنساء أو حرية التفكير، أن حججه هي الحجج نفسها المدلاة من طرف الغنوشي الذي أكد في دفاعه عن مبدأه أن قضية المرتد لا تندرج ضمن مشكل حرية التفكير، لكنها تعادل الخيانة السياسية المتغيرة في عقوبتها والخطر الذي تشكله على المجتمع الإسلامي، إن المشكل الفردي للمرتد عن عقيدته (abjuration) في الإسلام هو الانتقال إلى اعتناق ديانة أخرى، والتي يدخلها الفقهاء ضمن باب الردة (apostasie). (ص 142).

وهو ما يحيلنا على إشكال حرية الرأي والتعبير في إطار النسق الديني من النمط الأحادي (monothéiste)، يتحدد «انطلاقاً من البارادیغم الأحادي نفسه الذي يندرج ضمنه مشروع استكشافي (heuristique) للحقيقة، سواء من أجل إنكارها أو إخضاعها لوصايته، فلا يمكن أن تحل الإشكالية إلا بتجاوز البارادیغم الأحادي، الذي يتأطر في حدود تاريخية - ثقافية مختلفة عن تلك التي يطرح فيها مشكل حرية الرأي والتعبير»، ففي الإسلام التاريخي طرح مشكل حرية الرأي والتعبير بشكل متطرف تحت ستار الكفر.

إن الفرق بين كافة هذه القراءات لحقوق الإنسان يعزى إلى الرؤى الأيديولوجية التي تعتمدها كل قراءة، الرؤية السلفية من خلال الدولة الوطنية الإسلامية للوطني علال الفاسي، والدولة الإسلامية بالنسبة إلى راشد الغنوشي، القومية العربية بالنسبة إلى الجابري، وإذا كانت حقوق الإنسان تشكل رهاناً لكل هذه القراءات، فإنها تبقى ثانوية بالمقارنة مع الرهانات الأولية التي ركزت عليها.

والسؤال المطروح: ما هي الاستراتيجية الفكرية الكفيلة بتجاوز السلفية؟ وما هي اقتراحات المفَكِّرَيْن المغرِبيين للخروج من السلفية؟

إن تجاوز السلفية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الحداثة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وعن مرجعيتها العلمانية والأنثربولوجية.

إن الإجابة عن هذا السؤال قد شكل بالنسبة للفكر العربي رهاناً فكرياً محدداً بالنسبة إلى الحداثة، هذا الرهان للحداثة يطرح عبر مصطلحات العلمانية/ الدنيوية وهو الحالة عند العروي والجابري، فالمغزى من تجاوز السلفية كنمط من التفكير الفقهي والأبوي، التي تريد أن تدمج الحداثة ضمن عجلتها وتخضعها لوصاية الماضي. (ص 152–161).

إن استراتيجية العروي تقوم على تبني رؤية تاريخانية كيفما كانت قيمة هذا الموروث، بينما ينطلق الجابري من إعادة قراءة الماضي، معتبراً أن في فكر ابن باجة وابن رشد هذا الرهان.

## تقييم ومقارنة

يعتبر المؤلف أن طريقة (modalité) الجابري قد فشلت في محاولتها الخروج من السلفية، بل إنها تقوم بتكوين ما يسميه المؤلف بالسلفية الجديدة (néo-salafisme)، وبالمقابل فإن الأفق ما بعد السلفية لا يمكن أن تتم إلا من خلال الوضع الفكري المتبنى من العروي.

إن رؤية العروي التاريخانية لإشكالية التحديث تعطي الأولوية لحتمية حرية الفرد، الذي عليه الانخراط في منطق التاريخ، ومن أجل تدارك التأخر التاريخي الذي يجسد تأخر المجتمع العربي، الذي يمثل أزمة المثقف العربي عند العروي، فتخلفه هو نتيجة حقيقة اجتماعية تتجاوز الفكرة المتطورة عنه، بل إنه النتيجة الذاتية لحتمية فكرية للمفكرين إزاء الواقع.

إن تجاوز السلفية أضحى رهاناً سياسياً للحرية، «وهذا الرهان لا يمكن أن يتم بدون رفع تحدي هيمنة الثيولوجية والأبوية في المجتمعات العربية، وهو ما يمثله في نظر المؤلف التيار الإسلامي المتشدد».

وفي الأخير يختم المؤلف دراسته عبر طرح السؤال الآتي: ما هي العلاقة التي تربط الأخلاق بالسياسة وبالسياسي في ثقافات المجتمعات العربية الإسلامية؟

تندرج هذه المعادلة في نظر الباحث ضمن سياق ما قبل الميكافيلية، أي في سياق علاقة الأخلاق بالسياسة التي تنخرط في أفق ثيولوجي-أخروي، وحيث لا يبدو أفق إمكانية تحقيق أخلاق غير ثيولوجية -دينية. إن الفكر العقلاني (rationaliste) للأخلاق، يطرح هذه الإشكالية ذات الطابع النزاعي، بمبرر التعارضات والصراعات الأيديولوجية المجسدة لهذا التيار العقلاني، إن نفي الصفة الأخلاقية عن العقلانية لا ينفي بالضرورة وجود أخلاق غير دينية وأخروية.

يعرف المؤَلِّف الأخلاقوية «كرؤية للعالم بزاوية النقاء والطهارة» وإذا كانت الأخلاقوية (moralisme) في نظره تتقاطع مع المكيافيلية وتتقاسم معها في العديد من الرؤى، كما يؤكد ذلك تاريخ الفكر السياسي الإسلامي فالإسلاميون ليسوا الشكل الوحيد للأخلاقوية، رغم أنهم يشكلون أكثرية إن الأخلاقوية قد تجسدت في الماضي القريب، عبر الأيديولوجيات العلمانية ذات الطموحات الطاهرة.

إن هذا الاستعمال الإسلاموي للأخلاق، لا يعود إلى مجرد استعمال بسيط للأخلاق في صراعها على الحكم، بل إنه يعكس تصوراً حقيقياً للعالم الذي يهيكل العلاقة بالسياسة التي تتماهى مع ما يسميه الباحث برؤية ما قبل -pré) (machiavelienne، إن هيمنة الأخلاقوية قد ذهبت إلى ما هو أسوء، مع أزمة الرؤية الأخلاقية للمجتمع الذي يتميز بالتفاوت بين الطابع الثيولوجي-الأخروي والحقيقة الاجتماعية والسياسية المعاشة، هذا التفاوت الذي يعكس أزمة التصور الثيولوجي-الأخروي ليست حديثة وإنما هي قديمة، فانخراط المجتمعات العربية في مسلسل التحديث للدولة والاقتصاد منذ القرن 19 قد أدى إلى حركة علمنة (sécularisation) المجتمع الذي ترتب عنه التفاوت الذي يعد جانباً من الأزمة التي تجسد الحركات الإسلامية اليوم بعدها الأيديولوجي. (ص 168-176).

## ما هو موقع الفكر العربي الإسلامي ومجتمعاته من الإشكال؟

يجيب المؤلف عن الإشكال بالنفي، فالفكر العربي لايزال منخرطاً في رؤية ما

قبل المكيافيلية (pré-machiavelienne)، بمعنى أنها رؤية للسياسي والسياسة تظل خاضعة وتابعة لوصاية الثيولوجي-الأخروي للأخلاق الدينية، ولأن هذا الفكر يظل لا يفكر في إمكانية (impensable) وجود أخلاق غير ثيولوجية.

ويرى الباحث في نهاية مؤلفه أن إمكانية وجود أخلاق غير تيولوجية أو ما يسميه أخلاق سياسية إنسية قد تشكل ثورة فكرية حقيقية، تعطي الأولوية للأخلاق الإنسية على تلك الأخلاق ذات التطلعات الدينية. (ص 178).

## ملاحظات نقدية حول الكتاب:

إن القيام بعملية قراءة تحليلية لمؤلف ما، وما يقتضيه ذلك من مجهود وتركيز، لا يمكن أن يقاس بالمجهود الذي بذله الباحث في التأليف، إذ يقتضي ذلك كما هو معلوم تفكيراً معمقاً من أجل رسم بناء نهجي ومعرفي متماسك يحدد الخط الفكري العام للمؤلف، ونوعية طروحاته وإشكالياته والمفاهيم الإجرائية المنتهجة لاستكمال هذا البناء، ومن ثمة فإن الإدلاء بمجموعة من الملاحظات النقدية حول الكتاب، تأتي كنتيجة لوعينا بصعوبة الكتابة في موضوع حساس وشائك، إلا أنها تستمد شرعيتها في الرغبة أولاً في مناقشة القيمة العلمية للكتاب -الذي نسلم بأهميته وقيمته- والإشارة إلى بعض القضايا والإشكالات التي نعتقد أن توسع الباحث في تحليلها وتفسيرها، سيعمق من محتوى هذا الكتاب. ومن ناحية ثانية إنه موضوع راهن ونعيش انعكاساته السياسية والثقافية في حياتنا اليومية ومن ثمة فإنه بحاجة للمزيد من البحث والتقصي.

1- فمن بين الأسئلة التي لم تطرح من لدن الباحث ما يلي: إذا كانت أطروحة عبد الرازق قد خلفت ردود فعل متباينة بين المثقفين العرب، فإن الفرضية الأولية التي قد تفسر بها القضية هي الاختلاف في المرجعيات الفكرية والأيديولوجية ونوعية الانتماءات السياسية والعقدية، التي قد تتموقع إما مع عبد الرازق أو ضده، ومع ذلك فإن الشق الذي لم يطرحه الباحث هو لماذا لم تلق طروحات عبد الرازق صدى وتجاوباً داخل الجماهير العربية الإسلامية؟ ولماذا تم التعامل معها ضمن المس بالثوابت الدينية المقدسة؟

لماذا لم يتم الاستفادة من منهج عبد الرازق بعد إصدار كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، لتطوير علم السياسية في العالم العربي، إثراءً للتراث العربي الذي لازال يعاني من نقص ملموس في التآليف التنظيرية في ميداني الفكر والعلوم السياسية.

2- من خلال مقارنة الباحث بين فلسفة ابن رشد وسبينوزا، خلص إلى أن أفق سبينوزا هو طريق الديمقراطية، لأنها تضمن للأفراد حق الاعتقاد وحرية النقد خاصة إزاء الأحكام الدينية، أما ابن رشد فقد ترك البعد الديمقراطي، لأنه أقر بإمكانية تعدد قنوات الوصول إلى الحقيقة، ولم يتوسع في تحليل وتفسير ذلك رغم أهمية هذه النقطة، كما أقر الباحث في الوقت نفسه أن إدماج الفلسفة ضمن الفكر الإسلامي مثل لحظة مهمة في الدينامية الفكرية للعالم الإسلامي، عبر تكريس حق تبني طريقة مختلفة للبحث عن الحقيقة غير الفقهية، الشيء الذي يندرج في الدفاع عن حق الاختلاف الفكري والسياسي والتنوع الثقافي، إلا أن المفارقة القائمة هو أن النموذج السياسي الذي دافع عنه الفلاسفة هو نموذج الملك/ الفيلسوف «أي إنه تحالف ظرفي بين الحاكم والفيلسوف» الذي يكرس الاستبداد، ولا يبتعد من الناحية السياسية عن رؤية كل من الفقيه والأديب السلطاني فكيف نفسر ذلك؟

3- يسلم الباحث ويتبنى طرحاً مدافعاً عن إمكانية وجود أخلاق غير ثيولوجية (أخلاق سياسية إنسية)، أي فصل السياسة عن وصاية الثيولوجية كوسيلة للخروج من النموذج السلطوي المكرس للمرجعية الواحدة، إلا أنه لم يتوسع ويستفض في تحليل هذه المسألة وتدقيق رؤيته لهذا الإشكال.

تبقى في الأخير أن مسألة ترجمة هذا المؤلف للقارئ العربي، قد يساهم في نظرنا إلى تكريس فكر الاختلاف والتعدد، والتأسيس لعرف المناقشة والمجادلة المعمقة الهادئة، بدل المحاججة الانفعالية الصاخبة والضيقة، التي تعج بها للأسف المناقشات السياسية التي تشهدها بلداناً وما أكثرها.

# الفكر الإسلامي الحركي
# وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي[1]

## مقدمة

دراستي في هذه الندوة التي اختار لها منظموها عنوان **الإصلاح الديني والتغيير الثقافي نحو رؤية إنسانية**، وهو موضوع يندرج في سياق إشكالية أشمل وهي **عمليات الإصلاح الديني والثقافي وما يتمخض عنه من تحديات معرفية ومنهجية وعقدية، تستلزم فسح المجال وتظافر جهود المفكرين والمثقفين والباحثين للتأمل النظري والجدل العلمي والنقاش العقلاني، بغية بلورة مشروع فكري يؤطر عملية الإصلاح الثقافي والسياسي، حتى ينسجم ويتماهى مع متطلبات الشعوب ونزوعها الفطري نحو الحرية والديمقراطية والعدالة**، وهو الشيء الذي يقتضي الاطلاع على الطروحات الفكرية والسياسية التي سعت لفهم المراحل التي مرت منها مجتمعاتنا وأبرز منعطفاتها التاريخية تم رصد نوعية الحلول المقترحة للخروج من الأزمات، ثم العمل من جهة ثانية على **فهم الديناميات السياسية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها وتشهدها المجتمعات العربية الإسلامية**؛

وإذا كانت مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية والعلاقة مع الآخر من المواضيع الكلاسيكية التي أشبعت درساً وتمحيصاً الشيء الذي يطرح سؤال القيمة المضافة من رصدها، وهو ما سيجعلنا نفضل مقاربة مجمل هذه

---

(1) شارك الباحث بهذه الدراسة في إطار ورشة العمل في المملكة المغربية، بعنوان: «الإصلاح الديني والتغيير الثقافي نحور رؤية إنسانية» بتاريخ 18 -19-20/ أيار/ مايو 2012، بمدينة المحمدية/ المغرب، والتي نظمها منبر **مؤمنون بلا حدود، أيار/ مايو 2012**؛ وقد أدخلت بعض التعديلات الطفيفة على الدراسة.

المفاهيم والإشكالات من خلال أطروحات العمل السياسي في الفكر الإسلامي، كمدخل لرصد رؤية القوى الإسلامية للعمل السياسي ومن ثمة الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية وغيرها؛

من الضروري الإشارة إلى أن التعامل مع هذه المفاهيم والقضايا ليس تعاملاً ثابتاً، فقد شهدت تطوراً فكرياً وأيديولوجياً وفقاً للمراحل السياسية للمجتمعات والدول وما عرفته من تطورات أو أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية، وهو ما يستلزم التعامل النسبي مع هذه القضايا ودراستها وفقاً لسياقات اجتماعية وسياسية معينة؛

إن من أبرز التحديات التي تعترضنا في مسارنا البحثي إلى جانب الطبيعة الأيديولوجية للمشاريع الفكرية والسياسية المدروسة، غلبة الكتابات الأيديولوجية السجالية، التي تبقى سمتها عرض وهم المعرفة دون مشقة وتبسيط مزاياها دون مساوئها[1]، فالأيديولوجيا حينما تبت في كل شيء تعطي لأنصارها الإحساس بالسيطرة على العالم عبر الفكر والنظر، ويعد هذا الأمر تمهيداً أولياً لسيطرة من نوع آخر، والطابع الموسوعي للأيديولوجيا يشكل في نظر التفكير العقلاني مكمن ضعفها الذي يصعب تجاوزه، إلا أنه يبرز قوتها في نظر الأفراد غير المحترفين على استعمال الأفكار[2]، وهي رؤية تتم على حساب المعالجة العلمية أو المعرفية إلا أن منهج مقاربتها وطريقة تناولها تتم في سياقات مختلفة وظروف متباينة من الضروري الإشارة إليها بإيجاز؛

كما أن قدراً لا بأس به من الأبحاث والدراسات أنتج إما في **سياق معارك أيديولوجية وسياسية مع مشاريع أيديولوجية وفكرية منافسة، وهو ما كان يدخل هذا الموضوع في متاهة الجدل الأيديولوجي والمنافسة السياسية بين المذاهب والمشاريع الأيديولوجية بمختلف توجهاتها ودرجة اعتدالها أو تطرفها** (التيار الماركسي، التيار القومي، التيار الليبرالي، التيار الإسلامي وغيرها)، وهو مسار يجدر التعامل معه بحذر وحيطة لأن دافعه ليس العلم والمعرفة الموضوعية، بقدر ما يتحدد هدفه في الانتصار لتيار على حساب آخر والتدليل على صحة المقولات

---

(1) Jean-Marie Denquin: *Science politique*, PUF, 2ème édition, pp 223-224.

(2) Jean-Marie Denquin: *Science politique*, op. cit., p 223.

والمنطلقات وتماسكها مقابل تسفيه مقولات الخصم وضحدها، إن غلبة التبرير الأيديولوجي المغلف أو الصريح والجدل السياسي رغم أهميته في الصراع السياسي والتنافس على المواقع والوضعيات الاجتماعية والرمزية، قد تم على حساب اقتراح مشاريع فكرية ونماذج نظرية تفسيرية تساعد على فهم حركية الواقع والفكر الذي يؤطره والمنطق التي يحركه، بناء على تفكير موضوعي استراتيجي بعيد عن الانفعال وردود الأفعال وتبرير الاختيارات السياسية، وهو ما ينصب في قلب تخصص إنتاج المعاني والمعارف العلمية التي تتسم بالنسبية (القابلية للتطور) والموضوعية والحياد، لا ميدان إنتاج الأيديولوجيات أو إصدار عروض وإسهامات تعمل على عرضها وتحليلها وهو مجال له رجاله ومناضلوه والذي أسهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في بسطه[1].

لقد حتمت المرحلة الحالية **تجاوز الإشكالات السياسية والفكرية الكلاسيكية في سياق علاقة المجتمعات بالدولة في العالم العربي** (جدلية احتواء تدجين التي ظلت تسم أغلبية الإنتاجات العلمية في حقل العلوم السياسية والاجتماعية)، وبالتالي **استنباط إشكاليات جديدة لم تكن مطروحة من قبيل إدخال الشارع العربي فاعلاً سياسياً واجتماعياً قادراً على صنع عملية التغيير وفقاً لأشكال احتجاجية جماعية سلمية، وهو معطى جديد لا زال لم ينل نصيبه من البحث والتحليل، إلى جانب السعي لفهم أبرز التحولات والتحديات المطروحة أمام الفكر الإسلامي الحركي المستند إلى المرجعية الإسلامية في علاقاته مع إشكالات ملتبسة كالدولة المدنية واستحقاقات الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلاقة مع الآخر؛**

ومن بين الأسئلة التي سنعرضها للتأمل والنظر في علاقتها مع الإشكالية المطروحة ما يلي:

- لماذا أخفقت المشاريع الأيديولوجية والسياسية في صنع عملية التغيير السياسي،

---

(1) Max Weber: *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959.
كما يمكن الرجوع لترجمة حديثة للكتاب باللغة العربية: ماكس فيبر: **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، أعمال ماكس فيبر 1، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، تموز/ يوليو 2011.

بينما تمكن الشارع العربي من فرض واقع جديد والإطاحة ببعض الأنظمة التسلطية؟

- **كيف تنظر المرجعية الإسلامية لمفاهيم إشكالية من قبيل الدولة المدنية واستحقاقات الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلاقة مع الآخر؟**
- لماذا تتسم الخطابات السياسية بغلبة الجدل الأيديولوجي والسياسي على حساب اقتراح مشاريع مجتمعية وسياسية بناء على تفكير موضوعي استراتيجي بعيد عن الانفعال وردود الأفعال وتبرير الاختيارات السياسية؟
- ما هي أبرز المنزلقات والاختلالات التي تسم التنظير السياسي؟
- لماذا ننساق في شرك الإشكالات الأيديولوجية الغير العملية والجدل حول ما ينجم عنها من قضايا وأسئلة غير حقيقية؟
- ما هي أهم التحديات التي يواجهها الفكر الحركي الإسلامي؟

والموضوع المعالج ليس ذا طبيعة نظرية صرفة، ينحصر هاجسه المعرفي في رصد المفاهيم والقضايا النظرية والفكرية، بغية إشباع الفضول المعرفي وتحقيق المتعة العقلية والترف الفكري والتمرس المنهجي، وإن كان هذا البعد المعرفي لا يخلو من فوائد يصعب حصر أهميتها العلمية والبحثية؛ فإن الموضوع المدروس بالإضافة إلى قيمته المعرفية، فإنه يسعى إلى رصد الحركية السياسية الاجتماعية كفعل سياسي وخلفية ثقافية وسلوك اجتماعي رابطاً بذلك البعد التنظيري والتصوري بالفعل السياسي والاجتماعي والسلوكات والمواقف العملية والممارسة اليومية المعيشة.

إن المعالجة العلمية للإشكالات الفكرية خلال هذه المرحلة السياسية والاجتماعية الحرجة من مقترب العلوم الاجتماعية، اتسم بقلة الدراسات العلمية الرصينة في رصد هذه الظاهرة وتحليلها وفهمها من طرف العديد من مراكز البحث العلمي العربية والأجنبية ويمكن تفسير ذلك بعدة عوامل:

أولاً: **هيمنة المقاربة الإعلامية** بمختلف أوجهها للحدث التي أفضت- رغم أهميتها- إلى نوع من التضخم والتخمة لدى القارئ، نظراً إلى وفرة المعلومات وكثرتها، مقابل ندرة التحليلات والتفسيرات؛

ثانياً: **انهماك الفاعل السياسي في** تدبير هذه المرحلة الجديدة وتفاعله معها، فخلف ذلك **فراغاً أيديولوجياً وفكرياً لمواقف هؤلاء الفاعلين وتمثلهم للمرحلة وتفاعلهم معها**؛

ثالثاً: أفضى تفاعل الفاعلين السياسيين مع **هذه المرحلة بطريقة براغماتية صرفة**، ومن ثمة انحسار الجهود على التفكير في عملية التموقع السياسي والبحث عن مكانة متقدمة داخلها، **بينما ظلت الطروحات الفكرية شبه مجمدة أمام هذه الدينامية الجديدة؛ وهو ما ولد فراغاً علمياً وثقافياً يستلزم تأطيراً معرفياً ومنهجياً**.

## ملاحظات منهجية ومعرفية:

**إن الفكر الإسلامي الحركي ليس فكراً موحداً تحكمه الرؤى والتصورات والمفاهيم نفسها، بل هو فكر يمزج بين النظري والعملي طور نفسه إلى عدة مسارات فكرية وتوجهات سياسية إن لم نقل مدارس أيديولوجية وسياسية، فهناك الفكر الحركي للإخوان المسلمين من خلال أطروحة حسن البنا، وهناك الفكر الحركي الثوري لسيد قطب وأبي الأعلى المودودي، وهناك الفكر الحركي الإصلاحي بمختلف توجهاته.**

نقصد بالأيديولوجيا الإسلامية الحركية أو الفكر الإسلامي الحركي: **رؤية فكرية اجتهادية هاجسها إلى جانب التحليل والفهم، العمل على تغيير الواقع وتعبئة مختلف الشرائح الاجتماعية لصالحها واقتراح بدائل فكرية سياسية**، ميدانه ساحة **الصراع السياسي والاجتماعي، أما الفئات التي يستهدفها، النخبة المثقفة والنخبة الأكاديمية، وعموم الطلبة والقراء والمهتمين**، بينما يتحدد مآل الأيديولوجيا بعد مرحلة الصراع والتطبيق أو السعي للتطبيق فهو ميدان الفلسفة وتاريخ الأفكار والمفاهيم.

وقبل التطرق للفكر الحركي الإسلامي لا بد من الإشارة إلى **مجموعة من القضايا المنهجية والمعرفية المحورية**:

- **إسهام الربيع العربي في تجاوز الإشكالات السياسية والفكرية الكلاسيكية في** سياق علاقة المجتمع بالدولة، وبالتالي **اقتراح إشكاليات جديدة لم تكن**

**مطروحة من قبيل إدخال الشارع العربي كفاعل سياسي واجتماعي؛**

- أننا لا نتحدث عن **فكر إسلامي نظري مجرد بل هو فكر إسلامي حركي (أيديولوجيا إسلامية حركية) هدفه العمل على تغيير الواقع وإصلاحه بطريقة عملية**، بينما يتميز **الفكر الإصلاحي بالدعوة لنقد الفكر التقليدي وإشكالاته ونقد المجتمع والسعي لتجديد الخطاب الديني فكراً ومنهجاً وتراثاً**، وذلك للتأكيد أن الإسلام ليس مصدر تخلف مجتمعاتنا وثقافتنا، كما كانت تدعو لذلك بعض الطروحات خلال القرن التاسع عشر بعد صدمة الحداثة، والوعي بمشكلة التأخر التاريخي للأمة العربية الإسلامية الذي تجسد عملياً باستعمار الغرب للدول العربية الإسلامية[1]؛
- **أن هذه الأيديولوجيا تفعل عن طريق تنظيم هرمي يؤطر داخله أعضائه ومناضلوه**، أما الفاعلون السياسيون الذين يشتغلون داخله فيسمون **بالإسلاميين** الذين يقصد بهم **مجموعة من القوى الاجتماعية والسياسية التي تشتغل داخل تنظيم هرمي، تعتنق المرجعية الإسلامية كهوية أيديولوجية، لها رؤية فكرية ومشروع سياسي وتسعى للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها؛**
- أن **العلاقة بين الفكر والتنظيم، التنظير والممارسة، علاقة جدلية تفاعلية**، فهناك تجارب فعلية أثرت فيها طبيعة التنظيم ومنطقه على هوية الفكر أو الأيديولوجيا إيجاباً أو سلباً، وهناك حالات أثر فيها الفكر على التنظيم، فغدا التنظيم مجرد آلية لخدمة المشروع الأيديولوجي أو السياسي المعتمد؛
- أن الفكر الإسلامي بمختلف أصنافه الكلاسيكية أو الحديثة أو المعاصرة، يندرج معرفياً ضمن ميدان الفلسفة وتاريخ الأفكار والنظريات، بينما **سمة الفكر الحركي الإسلامي أنه يمزج بين الجانب الفكري التنظيري بطموحه لفهم الواقع وإشكالاته وقضاياه النظرية والعملية، وسعيه للتغيير الفعلي للواقع والتأثير على مجرياته وأحداثه، من خلال مشاركته الفعلية في دواليب الدولة والمجتمع ومؤسساتهما.**

---

(1) رشيد مقتدر: **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، أيلول/ سبتمبر 2010، ص 4-10.

## الفكر الإسلامي الحركي ورهانات التجديد

**إن الرؤية التي قدمها الشيخ حسن البنا في تحديده للأدوار التي تضطلع بها الحركات الإسلامية المعاصرة، لا تزال في فلسفتها ومعالمها العامة هي النهج المعتمد عند معظم الحركات الإسلامية.**

**هذا لا يعني الإقرار بكون معظم التيارات الإسلامية الحركية نسخة لتجربة الإخوان المسلمين بمصر**، إن تبني هذا الرأي لا يخلو من مبالغات، **فواقع هذه التيارات الحركية ودينامياتها، واختلاف السياقات الاجتماعية والثقافية ونوعية الظروف السياسة التي تشتغل فيها، وطبيعة الأنظمة السياسية والقيم السياسية التي تعتنقها ومدى انغلاقها أو انفتاحها، أثر في مرجعيات هذه القوى** ومشاريعها فتولد عن ذلك المتشدد منها والمعتدل، **ليبقى السؤال المطروح هو حجم ما أضافته القوى الإسلامية بعد حسن البنا؟**

ينطلق الفكر الإسلامي الإصلاحي في بنائه لمشروعه الأيديولوجي والسياسي، ممّا يسميه بمنهج التغيير الحضاري الإسلامي الذي يطمح إلى تغيير الإنسان، فالإنسان هو صانع التغيير وركيزته داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وبذلك فهو يتبنّى قناعة ترى في السلوك الإنساني فعلاً تغييرياً ذاتياً، لا باعتباره خضوعاً لهذا الفعل وخضوعاً له.

**إن البحث عن هوية فكرية وثقافية إسلامية شكل رهان التيار الإسلامي، في مواجهة هيمنة الحركة الوطنية باعتبارها فاعلاً سياسياً واجتماعياً، كانت لها الريادة في تأطير المجتمع وإن انشقت فيما بعد إلى نخب ليبرالية محافظة ونخب يسارية منها الثوري ومنها الإصلاحي، وهو ما أدى إلى تأكيد الإسلاميين على خصوصية مشروعهم المنبني على أساس التعامل مع الإسلام ليس باعتباره روحاً للمقاومة فحسب، وإنما أيضاً باعتباره اختياراً عقدياً وفكرياً واجتماعياً وسياسياً، وبديلاً حضارياً وإنسانياً.**

## الفكر الإسلامي الحركي وقضية الديمقراطية: كيفية النظر لإشكالية ملتبسة

تأخذ مواقف القوى الإسلامية وتصوراتها إزاء الديمقراطية شكلان أساسيان:

الأول يحرمها تحريماً قطعياً انطلاقاً من اجتهاد خاص به يعتمد على تأويل متشدد يصل للدعوة إلى الدولة الثيوقراطية وتحريم للديمقراطية، باعتبارها شركاً وما يترتب عنها من حرية وحق الآخر في الاختلاف وحقوق الإنسان، ويتموقع داخل هذا الاتجاه التيار الإسلامي الحركي الداعي للعنف والتيار السلفي التكفيري، وهي طروحات لا تأخذ بعين الاعتبار في بنيتها المرجعية ومواقفها سياسية، منطق التاريخ وحركية المجتمع والقدرة على ابتكار آليات ومناهج شرعية تطور باب الاجتهاد وتفسح المجال أمام مستقبل واعد للشعوب والمجتمعات العربية الإسلامية؛

أما التوجه الثاني فيجسده طرح التيار الإسلامي الإصلاحي وهو ذو طابع تجزيئي، حيث يقسم الديمقراطية إلى جانب قيمي يرتبط بالممارسة السياسية التي شهدت تطوراً في المجتمعات الغربية، التي ترتكز على قيم وآليات جعلت الفعل السياسي مؤسساتياً ومستقراً في خدمة المجتمع والإنسان وتنميتهما، وبين المرجعية الفلسفية المؤطرة للديمقراطية والتي ينظر إليها الإسلاميون بريبة وتوجس غالباً ما تعكس رفضاً قاطعاً لها.

فالقيم المؤطرة للعمل السياسي والآليات التي يرتكز عليها لا يرفضها التيار الإسلامي الإصلاحي، إلا عندما تتعارض مع ما هو ثابت في رؤيته للإسلام ومقاصده، وهنا يبرز الفرق الدقيق بين حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية، مع المشروع الأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان للأستاذ عبد السلام ياسين، فإذا كانت تنظيراته حول الديمقراطية متعددة وهو ما يعكس أهميتها عنده، فإنه في المقابل يميز بين الديمقراطية باعتبارها فلسفة مبادئ ويرفضها في شموليتها، لما تتضمنه من قيم يراها مادية نفعية في منهجها، وإباحية بهيمية في منطقها الأخلاقي، فتخرج بذلك عن روح الإسلام، في حين يقبل بالديمقراطية آليةً لتدبير الصراع السياسي وتقنينه، حيث يمكن فصلها بجلاء عن مرجعيتها الفلسفية وقيمها الأخلاقية، بينما تنحو حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية على التمييز بين الجوانب الإيجابية للديمقراطية منحى أكثر مرونة في تبني القيم الحضارية التي تؤطر الديمقراطية بشرط عدم مسها بالثوابت الدينية المجمع حولها.

يتأرجح إذاً موقف الإسلاميين الإصلاحيين من الديمقراطية بين أخذ بالجوانب

الإيجابية، والمتمثلة في قبول التعددية وحق الاختلاف والتداول السلمي على السلطة، ورفض الجوانب السلبية المرتبطة بالنموذج التاريخي الغربي خاصة المتعلقة بالتجربة الفرنسية، التي يربط روادها بين الديمقراطية واللائكية، ومن جهة ثانية باعتبار الشورى تعبيراً عن جوهر الديمقراطية وتجسيداً لقيمها الإنسانية الحضارية الراقية، كما مورست في التجربة الإسلامية لما بعد مرحلة الدعوة، وبذلك فإن الشورى والديمقراطية اسمان لمسمى واحد، يختلف باختلاف السياقات الحضارية والثقافية وبتنوع المفاهيم المستعملة؛

لا شك في أن مجمل ما طرح من تحليلات لا يجيب عن السؤال الآتي: لماذا هناك إجماع بين معظم الإسلاميين في الارتكاز على الديمقراطية خاصة بعد مرحلة ما يسمى بالربيع العربي بعد أن كان رفضها فيما قبل مستشرياً؟

يمكن أن نقترح بعض العناصر التحليلية الأولية لتفسير التحول في مواقف القوى الإسلامية من الديمقراطية (الموقف المكفر والمحرم، الموقف الرافض، الموقف المتوجس، الموقف التوفيقي) إلى العوامل الآتية:

أولاً: تزايد الاهتمام بالديمقراطية واحتدام المطالبة بها إلى درجة بدت فيها كظاهرة معدية، تزامناً مع انهيار الأنظمة الشمولية بدول أوروبا الشرقية وتقويض نظام «الأبارتايد»، ونشأة الحركات المطالبة بالحرية والمساواة فتحولت الديمقراطية من نظام مختلف حول أسسه العقائدية والفلسفية ومشكوكاً في شرعية تمثيليته السياسية، إلى مبدأ ونظام حصل بشأنهما الإجماع، وهو ما فتئ يتكرس في المجتمعات العربية بعد بروز ما سمي «بالربيع العربي» والتي يسميها بعضهم بموجة الديمقراطية العربية، وبداية تفكيك السلطوية السياسية والثقافية، فأضحت العديد من المفاهيم التقليدية كالقداسة والأبوية واحتكار السلطة وغيرها متجاوزة كقيمة أضحى يقابلها الحرية وحقوق الإنسان والمساواة وغيرها.

إن ما يغري بأهمية النموذج الغربي وفاعليه في تدبير الصراع السياسي من خلال العمل في ظل الديمقراطية، هو ما تشهده الأنظمة الغربية من استقرار سياسي واقتصادي، وتدبير سلمي حضاري للشأن العام، الشيء الذي يؤكد أزمة النموذج السياسي في المجتمعات العربية الإسلامية، بعدما أخفق النموذج القومي والبعثي

والوطني والإسلامي في العديد من تجارب الحكم إلى تطوير الممارسة السياسية وإنضاجها وتحقيق التنمية المأمولة.

ثانياً: إن أسباب العودة للتجارب الإنسانية لتطوير التجارب المحلية والأيديولوجية المؤطرة لها، تفسر بأزمة النموذج السياسي العربي الإسلامي وتناقضه مع الواقع الفعلي للمجتمعات العربية، فمشكلة التسلط والاستبداد وغياب أسس عقلانية لتدبير الصراع السياسي وتأطيره، يشكل استمرارية لنموذج سياسي ينهل من قيم غدت مرفوضة، كالاستفراد بالقرار السياسي واعتماد العنف آلية في الصراع السياسي، وانتهاج سياسة الإقصاء ضد المعارضة السياسية، مقابل تشكل بنية تسلطية للمعارضة السياسية وتعتبر نفسها بديلاً قائماً للأنظمة الحاكمة، مما قد يؤدي إلى إعادة اجترار النموذج السياسي المنغلق نفسه.

لا ريب في أن العودة إلى النموذج الديمقراطي، تعكس لنا أزمة في بناء نظرية فاعلة في الحكم، وسعياً إلى تجاوز هذه الأزمة بمحاولة التوفيق بين ما دعا ويدعو إليه التراث الحضاري الإسلامي، وما تنص عليه الديمقراطية من مفاهيم وآيات لتدبير الفعل السياسي؛

وهو ما تكرس بعد ازدياد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان والديمقراطية، والرغبة في ترسيخها داخل المجتمعات العربية الإسلامية، حيث كثرت الدعاوى إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والحق في الاختلاف. . .، بل قد تم تبني هذه القضايا كشعارات من لدن الشعوب إبان فترة الربيع العربي، فكان لا بد أن تواكبه محاولات تطوير طروحات الإسلاميين لاستيعاب هذه المفاهيم الغربية، التي أضحت من القيم الإنسانية العالمية وتأكيد عدم تعارضها مع الإسلام، وتأطيرها بما يناسب الهوية الإسلامية في تناغمها مع إبداعات الحداثة والعولمة.

## الربيع العربي وانعكاساته على الفكر الحركي الإسلامي: الأيديولوجيات العربية في محك الواقع العربي الجديد

يستلزم الرصد الأولي للربيع العربي وتأثيراته على الفكر الحركي الإسلامي التمهيد له، ببسط مركز لسمات الواقع الثقافي والسياسي قبل الانفجار الشعبي،

وعرض لأبرز الإشكالات المركزية داخله وهي كالآتي:

- غلبة الجدل الأيديولوجي والسياسي على حساب اقتراح مشاريع مجتمعية وسياسية، بناء على تفكير موضوعي استراتيجي بعيد عن الانفعال وردود الأفعال وتبرير الاختيارات السياسية، فإذا كان الحقل السياسي يشهد تعددية حزبية وتنوعاً في التشكيلات السياسية، فإنه يفتقد بالمقابل إلى التصورات والمشاريع التنظيرية المؤصلة للممارسات السياسية والاجتماعية للفاعلين السياسيين، مما يبرز ضعف المشاريع السياسية والمجتمعية إن لم نقل شبه غيابها.
- سلبية الفاعل الحزبي وركونه لسلوكات انتظارية تحول دون إقدامه على مبادرات سياسية جريئة ما عدا بعض الاستثناءات، وهو ما موقع المنشأة الحزبية في أزمة بنيوية وضعتها على مسافة نفسية وسياسية مع المواطن، فهي تتموضع في نوع من الانتظارية والترقب لحين اتضاح الحركية السياسية والاجتماعية، مختبئة وراء المبادرة التي قام بها الملك محمد السادس والرامية لتعديل الدستور، دون أن يترتب عن ذلك قيامها ببعض التغييرات الجوهرية في بنيتها التنظيمية ومشاريعها السياسية حتى تواكب الحركية الجديدة للمجتمع؛
- كثرة البرامج الانتخابية أمام عدم القدرة على التطبيق أو انتفاء الفعالية وحسن التنزيل؛
- الانسياق في شرك الإشكالات الأيديولوجية الوهمية والجدل حول ما ينجم عنها من قضايا وأسئلة غير حقيقية.

**الربيع العربي**: الربيع العربي ظاهرة جديدة فجائية تتسم باللبس والتعقيد، لأننا أمام مجتمعات عربية إسلامية في طور التحول المستمر، في بنياتها الداخلية وعلاقاتها التفاعلية مع المجتمعات والأنظمة الغربية التي دخلت لمرحلة ما بعد الحداثة، وهو ما يستلزم أكثر من تخصص معرفي لفهمها من مختلف الزوايا والأبعاد وقصد البحث عن نماذج نظرية لتفسيرها؛

فالرصد الأولي للربيع العربي يجعلنا نقترح التعريف الآتي: **الربيع العربي عبارة عن حركة احتجاجية جماعية تتسم بالعفوية والتلقائية، وهي غير مؤطرة من خلال**

**تنظيمات حزبية، وتسعى إلى إقرار التغيير الجذري لأوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية والعمل على ترسيخ القطيعة معها**[1]:

أفضى تحقيق الشارع العربي للعديد من المكاسب والمزايا أبرزها إسقاط النظام التونسي والمصري والليبي، وإجبار الرئيس اليمني على الاستقالة وغيره، **إلى طرح أزمة النماذج الأيديولوجية والفكرية السابقة أمام ما حققته هذه الموجة من نتائج إيجابية؛**

**لماذا كان الفاعل الإسلامي أكبر مستفيد من الربيع العربي؟**

**إن الحديث عن كون الفاعل الإسلامي أكبر مستفيد من الربيع العربي، هي مسألة نسبية وليست مطلقة، ومن المسلم به أنه ليس في السياسة رابح أكبر وخاسر أكبر، بل يؤطر الفعل السياسي من خلال جدلية حسابات الربح والخسارة التي تسم السياسة، فاستفادة الإسلاميين الإصلاحيين توج بوصولهم للسلطة في المغرب وتونس ومصر، واستفادة الإسلاميين الرافضين للعبة السياسية ينصب حول العمل على استقطاب أكبر قدر من الجماهير والتحالف مع القوى السياسية الداعية للتغيير، واستفادة القوى السلفية من الربيع العربي وما خولته من حريات ومكاسب حقوقية أدخلتهم للبرلمان في مصر من خلال حزب النور المصري.**

كما أن هذه المكاسب ليست دائمة طويلة أو متوسطة الأمد بل مرحلية انتقالية، وتواجه عدة تحديات جوهرية، كتحدي الاحتواء السياسي، تحدي القدرة على تحقيق الوعود الانتخابية والسياسية، تحدي التفعيل الديمقراطي للدستور، تحدي محاربة التسلط الثقافي والسياسي[2]، تحدي إرساء البناء المؤسساتي لترسيخ دولة الحق والقانون، تحدي إرساء أرضيات توافقية سياسية تحترم الآخر وتستحضر وجهات نظره بدون إقصاء.

---

(1) د. رشيد مقتدر: **القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة تشرين الثاني/ نونبر 2012. ص 6-7.

(2) رشيد مقتدر: «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، مجلة **المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 326 لشهر نيسان/ أبريل 2006، من ص 148 إلى ص 158.

**إذاً يمكن تفسير أسباب استفادة القوى الإسلامية من الربيع العربي في العناصر الأولية الآتية:**

- أن الإسلاميين **ظلوا صفحة بيضاء خلال الفترة السابقة ولم يثبت تورطهم مع الأنظمة المستبدة في قضايا قد تمس شرعيتهم السياسية أو صورتهم الأخلاقية؛**
- **أفضى تأزم علاقتهم مع الأنظمة السياسية إلى تعرضهم لاستراتيجيات التضييق والمحاصرة والقمع والمحاصرة طيلة عقود وهو ما أكسبهم شرعية نضالية؛**
- **أمل الشعوب العربية في الإسلاميين كقوى بكر لا زالت تحظى بالمصداقية والشفافية**، وهو ما سيصعب من مسؤولياتهم ومهاهم، أمام موجة العزوف العام من كل ما هو سياسي وعام، من لدن الجماهير بعدما اتسعت المسافة بين المواطن والسياسة.
- **أن منطق التاريخ يؤكد أن ضحايا الأنظمة السياسية التي سقطت ومعارضيها، يكونون من المستفيدين نظراً إلى انفتاح الحكام الجدد عليهم وسعيهم لإدماجهم بغية اكتساب شرعية جديدة.**
- **الفعالية التنظيمية والقدرة على التعبئة والتأطير والتوجيه للشرائح المستهدفة**، خاصة في الاستحقاقات السياسية المهمة، وهي مسألة تفسر بالدور الجوهري الذي لعبه التأطير التربوي والدعوي في تكوين شخصية المناضلين وولائهم لمبادئ هذا التيار وتصوراته.

## الفكر الإسلامي الحركي: المنزلقات والاختلالات

ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الصدد، **عدم الاستفادة بما فيه الكفاية من التجربة السياسية لما يسمى في أدبيات الفكر السياسي الفتنة الكبرى، ومحاولة بذل جهود فكرية حول أسباب افتقاد المجتمعات العربية الإسلامية لمؤسسات سياسية قادرة كمثيلتها الغربية، على تأطير الفعل السياسي أثناء فترات الفراغ السياسي أو الصراع على الحكم بدل الانصياع لقانون القوة والغلبة**[1]؛

---

(1) رشيد مقتدر: «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، مجلة **المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 326 لشهر نيسان/ أبريل 2006 من ص 148 إلى ص 158.

**القيام بنقد ذاتي جريء يمكّن من إعادة قراءة تاريخية لتجربة المسلمين السياسية وتقييمها، أو تجديد المفاهيم السياسية والفكرية المستعملة في أدبيات السياسة الشرعية عند الماوردي أو ابن تيمية وغيرهم ما دامت مجرد إسهامات بشرية نسبية قابلة للتغيير والتطوير أو القطيعة، ثم نقد الذهنية السائدة الموظفة للدين لتبرير الاستبداد، مما قد يساعد على إنضاج الممارسات السياسية الحالية**[1]؛

العمل على التدقيق في كيفية تصورهم لإشكالية الديمقراطية وعلاقتها بالشورى على الصعيد المرجعي والعقدي، والذي تجمع عليه كافة تيارات الإسلام الحركي في المغرب والمشرق العربي، والحسم الواضح في هذا الإشكال دون مواربة، ثم تفعيل مسلسل الدمقرطة داخل البنى التنظيمية لمختلف مؤسسات الدولة والمجتمع.

بالإضافة إلى ما تمت الإشارة إليه سابقاً، يمكن تحديد أبرز الاختلالات التي تعتري المشروع الفكري والسياسي الإسلامي الحركي، في النقاط الجوهرية الآتية:

1. إن **العمل التنظيري والتجديد الفكري لميدان السياسة الشرعية، ظل أحد أكبر نقاط ضعف القوى الإسلامية عموماً** والحركية الإصلاحية على وجه الخصوص، ويمكن أن نعمم هذه الملاحظة على مجموع الإنتاج الفكري والسياسي للحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي، التي لم تتمكن من الإجابة عن سؤال لماذا لم تؤدّي الممارسة السياسية طوال التاريخ العربي الإسلامي، إلى تطوير النظرية السياسية للحكم في الإسلام وإنضاج الممارسة السياسية، ودفعها إلى أشكال ومؤسسات أكثر فاعلية واستقراراً[2]؟

2. إذا كانت معظم إنتاجات الفكر السياسي الإسلامي - باستثناء العلامة ابن خلدون- ذات طابع مثالي، فإن **الفكر الحركي الإسلامي نحا الوجهة الفكرية الأخلاقية نفسها، من خلال بنائه لمشروعه السياسي على أساس افتراض الفضيلة ومكارم الأخلاق في الحاكم والنخبة السياسية**، وترجيحه اختيار المستبد المستنير المحاط بالبطانة الصالحة، لما لها من قدرة على التأثير في

---

(1) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مرجع سابق، ص 94-95.

(2) رشيد مقتدر: «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب» مرجع سابق، ص 96.

قرارات الحاكم، وهو توجه يبقى متأثراً بالمدرسة المثالية ودور الوازع الديني والأخلاقي، وقدرته على تغيير السلوكيات وإقرار الحكم العادل كما كانت عليه التجربة النبوية وتجربة الخلفاء الراشدين؛

3. **عدم إدراك الخبرة التاريخية للتنظير السياسي والاقتصار على تجربة الخلفاء الراشدين واعتبارها معياراً عاماً في الاستنباط**، إن اعتماد السلوك الفردي للصحابة عموماً والخلفاء الراشدين خصوصاً، متجاهلين القواعد والمبادئ التي حكمت أفعالهم والظروف الاجتماعية والنفسية التي قيدت قراراتهم[1]؛
4. عدم الإجابة عن سؤال لماذا لم يتم تكريس إلزامية الشورى؟ ولماذا يتم خلطها بالاستشارة؟ لماذا لم يتم تطوير مؤسسة الشورى في ظل التجربة الراشدية لتعكس مصالح قوى الأمة المختلفة وليس عصبة مخصوصة[2]؟
5. **ضعف إن لم نقل ندرة التحليلات الاقتصادية**، التي تتسم بالهشاشة في القوة الاقتراحية والتنظيرية والعملية، التي يمكن أن تخرج البلاد من المعضلات التنموية التي تقض مضجعها كالتخلف والبطالة والفقر والأمية، والمشاكل المزمنة التي تعتري جسدها السياسي والاجتماعي كالفساد والرشوة والانتهازية.

ويمكن أن نسلم مبدئياً باحتلالها لمكانة ثانوية من حيث الأولويات المؤطرة لمشروع الإسلاميين، فالجانب المتعلق بالمرجعية والهوية والثقافة والسياسة، والاستعمال المكثف للرموز الدينية والثقافية يحظى بالأولوية على حساب إشكالات التنمية والإصلاح والاقتصاد، مما يفضي في الأخير إلى اعتبار إشكالية الهوية والثقافة وتخليق حياة الأمة العامة وأسلمتها، هو المنطلق والأساس من حيث الرؤية والإطار الاستراتيجي لسياسة الإسلاميين داخل المؤسسات السياسية للدولة كأولوية.

---

(1) لؤي صافي: **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الأولى محرم 1422/ مارس 2001، ص 46-49.

(2) لؤي صافي: **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 195-226.

## تحديات الفكر الإسلامي الحركي

- إسهام الربيع العربي في تجاوز الإشكالات السياسية والفكرية الكلاسيكية في سياق علاقة المجتمع بالدولة في العالم العربي، وبالتالي **اقتراح إشكاليات جديدة لم تكن مطروحة من قبيل إدخال الشارع العربي، كفاعل سياسي واجتماعي قادر على صنع عملية التغيير**؛
- التحلي بالجرأة والشجاعة والتزود بالمرونة اللازمة كأساس **لتطوير رؤاها الفكرية والأيديولوجية والشرعية ومشاريعها السياسية والمجتمعية، بدل الاكتفاء بنفس المقولات والطروحات والمفاهيم المعتمدة منذ عقود طويلة، فلكل زمن رجاله فعلى الفكر الإسلامي الحركي تطوير الرؤية الإسلامية التي أرساها الشيخ حسن البنا** وباقي منظري الجماعة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً ودعوياً وتربوياً؛
- البحث عن حلول فعلية مشاكل المواطنين الذين أقاموا الثورة وفهم متطلباتهم، كتحدٍّ مهم أمام المشروع الإسلامي الحركي، مع العمل على تجاوز الدخول في متاهات السجالات الأيديولوجية الغير المفيدة. والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية ومبدأ تكافؤ الفرص بشكل تستفيد منه الأمة برمتها وليس نخبة سياسية معينة؛
- **الإسهام رفقة باقي الفاعلين في إرساء الديمقراطية والقضاء على الاستبداد والتسلط، وتحقيق الإقلاع الاقتصادي والتنمية الاجتماعية، وإشاعة روح التوافق السياسي القائم على تعاون مختلف الفاعلين؛**
- **الرهان في المرحلة الحالية على تجاوز المخلفات النفسية والثقافية للممارسات التي تعرضت لها من قبل أنظمة مبارك وبن علي والقذافي وغيرهم، فاستراتيجية الاستئصال والنفي التي عانت منها حركة النهضة، واستراتيجية التضييق والمحاصرة والقمع والتنكيل والاعتقال رفقة تكتيكات أمنية وقضائية وإعلامية، تفنن فيها النظام هدفت إلى استفزاز الإخوان في مصر وحثهم على الدخول في مواجهة عسكرية معه، فطن لها الإخوان فكانت ردود فعلهم سياسية متعقلة.**

**وكما هو معلوم للاستبداد والتسلط خلفية ثقافية واجتماعية ونفسية تؤطره،** والتي يتم استبطانها وإعادة إنتاجها بشكل لا شعوري، **على الفكر الحركي**

**الإسلامي الوعي بها وتجاوزها وإلا سيساعد على إنتاج ممارسات النظام السابق؛**

- **إعادة تجديد رؤاهم الفكرية وتطوير اجتهاداتهم السياسية إزاء الديمقراطية والحرية وحق الاختلاف، فمن مبادئ الثورة الحالية الحق في المواطنة والمساواة ومحاربة التسلط واحتكار الثروة، فالحسم في ضرورة إقرار المواطنة التامة للجميع مهما اختلف الجنس أو الدين أو العرق**، من شأنه وضع حد لإشكالية الوضع القانوني للأقباط في ظل دولة مدنية، وحقهم السياسي في مواطنة دون تمييز وهذه النقطة من بين أبرز الاعتراضات الغربية على الإخوان، ومن شأن تخلي الإخوان عن بعض الشعارات الدينية كالإسلام هو الحل أو القرآن دستورها تبديد الشكوك حول احترامهم للديمقراطية وخلق جو من الثقة الإيجابية في ظل النظام الجديد.
- إن اعتماد التحول الديمقراطي التدرجي والعمل على **تحصين مكتسبات الثورات وعمليات الإصلاح القائمة، والعمل على الحد من الاستبداد واحتكار السلطة والتوزيع العادل للثورات والقطع مع منهج الإقصاء السياسي، يشكل خطوة إيجابية تطمئن الجميع وتقوي التماسك الداخلي وتساعد المجتمع على تطوير نفسه.**

إن الوعي بعامل ازدياد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان والديمقراطية، والرغبة في ترسيخها داخل المجتمعات العربية الإسلامية، حيث كثرت الدعاوى إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية. . . ، فكان لا بد أن تواكبه محاولات تطوير طروحات الإسلاميين لاستيعاب هذه المفاهيم الغربية، التي أضحت من القيم الإنسانية العالمية والتأكيد على عدم تعارضها مع الإسلام، وتأطيرها بما يناسب الهوية الإسلامية في تناغمها مع إبداعات الحداثة والعولمة.

وهو ما سيسمح للحركة الإسلامية المشتغلة في سياق سياسي منفتح أن تكون عامل استقرار إيجابي ومثمر لبلدها وشعبها عبر طرح الإشكالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحقيقية التي ستخدم بطرحها كمشاريع عملية في خدمة البلاد، والبحث عن طرق جديدة للتنمية الاقتصادية وفسح فرص جديدة للشباب

العاطل، ومحاربة الفساد والمفسدين وفقاً لمبدأ التنافس الشريف والتحفيز الإيجابي مع الخضوع لرقابة من أين لك هذا؟

كما **يمكن للأيديولوجيا الإسلامية أن تقدم صورة إنسانية خلاقة للعمل السياسي، على قدرة العامل الديني والوازع الأخلاقي، على تهذيب القيم الإنسانية والحد من النزوات الأنانية، وكبح النزعة البشرية في الاستعلاء والتكالب على المنافع المادية والخاصة. فبمحاربة كل مظاهر الفساد والرشوة والتكالب على المناصب، قد يسهم الإسلاميون إذا ما نجحوا في إعطاء أنفسهم كقدوة صالحة ورمز للاستقامة والثبات على المبادئ والأخلاق، وأن يقدموا صورة جديدة على قدرة الإسلام على الإصلاح والتغيير البناء بدل اتباع خيار العنف الدموي.**

# حدود العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية: مقدمات تمهيدية للفهم[1]

إذا كان الدين الإسلامي يعد من أبرز عوامل الاستقرار العقدي والمذهبي والاجتماعي[2] ومن أسس وحدة الأمة والمجتمع الدينية والروحية، وركائزها الثقافية والمعرفية ودعاماتها الفكرية والأيديولوجية، فإن إغراءات النفوذ السياسي من جانب آخر وتحديات المنافسة والصراع على الحكم والسلطة وتقلبات السياسة ونزاعاتها، التي ارتكزت طبقاً للنموذج التفسيري الذي اقترحه عبد الرحمن ابن خلدون لفهم التاريخ السياسي للمسلمين على العصبية والدعوة الدينية وشظف العيش، الشيء الذي شكل محكاً حقيقياً للسلالات الطامحة للاستيلاء على الحكم والسلطان، فدور الوازع الديني (الشرعية الدينية وتعبئة الموارد المرتبطة بها) غير كاف، فلابد أن يستعين بموارد سياسية أخرى كالنسب الشريف (الشرعية التاريخية) والشوكة والغلبة (القوة الاجتماعية والنفوذ السياسي) والدهاء السياسي (الحنكة العملية في التعامل مع المشاكل وحل الخلافات وتدبير الصراعات السياسية) وغيرها من الشروط والمواصفات في سياق الدينامية السياسية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية.

على المستوى النظري العام فإن السلطة الدينية والسلطة السياسية تتسمان بمبدأ التوازن والتعاون بينهما، فتقوم المؤسسة الدينية بتدعيم عمل السلطة السياسية، مادام

---

(1) نشرت هذه الدراسة بمجلة **مدارك**، العدد 10 من 04 إلى 10 كانون الثاني/ يناير 2008 ص 16 - 17.

(2) رشيد مقتدر: «الشرعية الدينية في فلسفة الحكم الملكي بالمغرب» **مجلة المجلس** الصادرة عن المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول رمضان 1428 الموافق تشرين الأول/ أكتوبر 2007. من ص 25 إلى ص 30.

توجهه يطابق ضوابط الشرع[1] ويتقاطع مع مقاصده، ومن جهة ثانية فإن السلطة السياسية تقوم باحتضان المؤسسة الدينية وتدعم فعلها، وتترك لها هامشاً معتبراً للفعل والمبادرة وتقاسم السلطة.

إن عدم وجود مواصفات محددة في المصادر الجوهرية للتشريع الإسلامي كالقرآن الكريم والسنة النبوية لنظام سياسي معين للحكم، تخضع المسلمين لأسسه ومبادئه، قد ولد نوعاً من الفراغ السياسي والدستوري، فلم يتعرض الكتاب والسنة المتداولة آنذاك لشؤون الحكم والسياسة، والعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح التي تناولت بها قضايا أخرى كالميراث والزواج[2]، بل إن الإسلام تفادى الحديث عن النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي بات يجسد مكانة الأمة في الدولة، ولم ينص على من سيخلف الرسول في تدبير شؤون الأمة، ولا حتى على ضرورة أن يكون هناك من يخلفه.17. بعد أن استكملت الرسالة المحمدية كل الجوانب العقدية والتشريعية وقننت مجال العبادات والمعاملات التي تحكم علاقة الإنسان بخالقه وببني الإنسان، وفقاً لما جاء في الآية القرآنية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة/ 3).

إلا أن الإسلام فسح للمسلمين حيزاً كبيراً للاجتهاد لبلورة نظرية سياسية للحكم تسمح لهم بإعمال آلية الاجتهاد والنظر، بالارتكاز على الكتاب والسنة كإطار مرجعي عام، رغم انتفاء أي أحكام أو قواعد سياسية صرفة بخصوص نظام الحكم المثالي ونوعية السلطة السياسية المقررة باستثناء بعض القواعد العامة كالشورى والبيعة والعدل.

ويعزى عدم تدخل الرسالة الإسلامية في تحديد نظام معين للحكم السياسي، إلى ترك الإسلام للإنسان حرية اختيار ما يلائم طباعه وعاداته الاجتماعية والسياسية، بعد أن زوده بأسس وقواعد (القرآن الكريم والسنة النبوية) ووسائل الاجتهاد والتنزيل

---

(1) الصادق بلعيد: «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية»، مجلة **المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 108، شباط/ فبراير 1988، ص 70.

(2) محمد عابد الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية 29، مركز دراسات الوحدة العربية، شباط/ فبراير 2004، ص 9-24.

بتفعيل آلية العقل والنظر الإنساني، والاعتماد على واقع الممارسة مع الاستلهام من تجربة الرسول الكريم في فترة النبوة[1]، وتجربة الخلفاء الراشدين التي اعتبرت السياسة مجالاً للاجتهاد والجدل والخلاف.

أما واقع الممارسة السياسية التاريخية، فقد شكلت العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، عنصري معادلة يحكمها منطق التصارع والتنافس طوال التاريخ الإنساني والإسلامي، لسعي أحدهما لتطويع الآخر وإخضاعه لنفوذه، وقد نجم عن هذا الصراع جدل أيديولوجي وسجال سياسي تبلور في شكل أطروحتين، أطروحة الدور السيادي للسلطة الدينية وخضوع السلطة السياسية لها، والأطروحة الثانية المحددة في سيطرة السلطة السياسية للسلطة الدينية وضبطها لمجال عملها وتقنينه.

## أطروحة الدور السيادي للسلطة الدينية وتبعية السلطة السياسية لها:

تنطلق هذه الأطروحة من مسلمة أن السلطة الدينية، لا تنحصر في البعد المعرفي الديني الصرف، فإذا كانت تمثل في حد ذاتها سلطة معرفية دينية فهي تعتبر نفسها سلطة سياسية، لأن حدود السلطة السياسية والدينية غير واضحة المعالم، ومن ثم فإن الوظيفة السياسية للسلطة الدينية، لا تتعارض مع مضمونها المعرفي والديني، ويرجع هذا الطرح إلى الوعي السياسي للسلطة الدينية بقيمة النفوذ السياسي وتأثيراته على المجتمع والدولة والإنسان، حيث يمكن القائم به من موارد سياسية ووسائل مادية توفر آليات التخطيط والتنفيذ والمتابعة، فمن يتحكم في السلطة الدينية السياسية يتمكن من تبوّءِ موقع سياسي أكثر سمواً، ويملك تأثيراً سياسياً ونفوذاً رمزياً ومعنوياً يقوي موقعه داخل نظام الحكم وفي تحديد الاختيارات الأساسية للأمة.

فسعي السلطة الدينية لامتلاك السلطة السياسية أضحى رهاناً محورياً للسلطات التي تستند في شرعيتها إلى الإسلام[2]، ويجد تبريراته الدينية والأيديولوجية في أن

---

(1) رشيد مقتدر: «من الاستبداد إلى الديمقراطية: إرث وقطيعة في الفكر السياسي العربي الإسلامي». مجلة **المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 326 لشهر نيسان/ أبريل 2006 من ص 148- 150.

(2) Malika Zeghal: *Les islamistes marocains: Le défi à la monarchie*, Éditions Le Fennec, Casablanca, 2005, p 18.

سلطة العالم المعرفية بدون سلطة سياسية تعوقه من تطلعاته إلى ممارسة أدوار سياسية فاعلة داخل المجتمع والدولة.

وتستند هذه الأطروحة في تأسيس منطلقاتها إلى الأسس الآتية:

- قدرة العالم على استيعاب المرتكزات الدينية للشريعة الإسلامية وفهمه لمقاصدها ومراميها، وإدراكه لفلسفتها ومعانيها، وتملكه لعلومها ومعارفها، ثم تمكنه من الاجتهاد والتنزيل والتجديد (الوظيفة العلمية والأيديولوجية).
- ما يقوم به العلماء على المستوى النظري من أدوار داخل المجتمعات الإسلامية، حيث يضطلعون بالتفسير الرسمي لنسق القيم التي تخضع لها «جماعة المؤمنين» فهم مبدئياً «أهل الحل والعقد» المؤتمنون على الشرعية الدينية[1] وإليهم يعود أمرها.
- دور العالم في علاقته مع الحاكم عبر الإقرار بمدى مطابقة قرارات الحاكم وسياساته لمقتضيات الشريعة الإسلامية واحترامه لمراميها، وخضوعه لضوابطها، مما خول للسلطة الدينية القيام بدور الرقابة البعدية لقرارات الحاكم، وتقييم مدى التزام السلطة السياسية بفهم سياسي معين للدين، شبيه بما يسمى حالياً بالرقابة الدستورية داخل مؤسسات الدولة، فتغدو السلطة الدينية توازي السلطة السياسية وتوجهها، الشيء الذي يمنحها نوعاً من السمو، لأنها تمتلك مفاتيح العلاقة بين المقدس والدنيوي وتقوم بالوساطة بينهما، عبر إعطاء الديني المعنى المناسب الذي يمكن عامة الناس من فهمه واستيعابه.
- علاقة العلماء مع الجمهور ومدى قربهم منه، عبر القيام بدور التلقين المعرفي والتكوين الشرعي والتأطير الديني، وإسداء النصح والمشورة والتوجيه، تم تقريب مقاصد الشرع ومراميه إلى أفهام عموم الناس وتوجيههم دينياً وأيديولوجياً وسياسياً، وهو ما أعطى للعلماء موقعاً رمزياً واجتماعياً وسياسياً متميزاً كمؤسسة داخل المجتمعات العربية الإسلامية، وأكسبهم مكانة داخل الضمير المجتمعي.

---

(1) Ernest Gellner: *Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain,* Annales E.S.C., mai-juillet 1970, pp 699-713.

## الأطروحة الثانية: سيادة السلطة السياسية وتحديدها لمجال عمل السلطة الدينية.

تنطلق الأطروحة الثانية من اعتبار السلطة السياسية القيمة على ضبط علاقة الشريعة بالسياسة،[1] وتقنين الحدود بينهما وتأطيرها، من خلال سعيها الدائم إلى إحتضان السلطة الدينية، وإدماجها في إطار مؤسسات دينية تابعة للمؤسسات السياسية بغية التحكم فيها وتوجيهها[2]، أو متحالفة معها تسلم لها بسموها المعنوي وبمجالها السيادي الخاص وسلطتها السياسية، مقابل إقرار السلطة السياسية بمجالات خاصة بالسلطة الدينية، فالسلطة السياسية تعتبر النفوذ الديني ركيزة أساسية، لبلوغ أهدافها الدينية والدنيوية قصد التمكن من احتواء الديني ضمن حدود السياسي، بشكل يجعله تابعاً له لا منافساً لسلطته ونفوذه، فما هي الحجج المعتمدة لدعم هذا الطرح؟

إن تحديد مجال اشتغال السلطة الدينية بعيداً عن ميدان السياسة والحكم، محكومة بعدة اعتبارات، فالسلطة الدينية ليست سلطة سياسية بل سلطة معرفية، ينحصر دورها في التأطير العلمي والتعريف بالدين وعلومه وتبليغ رسالة الإسلام، ثم مساعدة أولي الأمر على بلورة وتحقيق السياسة الشرعية وتنفيذها، وبالتالي فإن الاعتراف جدلاً أن سلطة العلماء سلطة سياسية وليست سلطة معرفية، من شأنه إقحام هذه الفئة في متاهات السياسة وصراعات الحكم وتكتيكاته وحساباته، التي لا تخضع بالضرورة لمقتضيات الشريعة، بل تسعى لتكون منسجمة مع مراميها، وفي علاقته بموازين القوى وطبيعة المرحلة ونوعية التحالفات والمصالح، مما قد يؤدي إلى فقدان مؤسسة العلماء لهيبتها الدينية وموقعها السامي، الذي يجعلها فوق الحسابات السياسية والتحالفات المرحلية الضيقة، التي تبقى مجالاً للتقدير والنسبية،

---

(1) علي أومليل: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية 1996. ص 11- 15.

(2) الصادق بلعيد: «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية»، **مجلة المستقبل العربي** الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 108، شباط/ فبراير 1988، ص 71.

وهو ما أكده ابن خلدون كالآتي «إن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح وقد قال صلى الله عليه وسلم «العلماء ورثة الأنبياء» فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك. .»[1].

بينما يرتكز مجال اشتغال العالم على الحقائق الثابتة والقضايا الاجتهادية، ووضعيته تفترض فيه التنزه عن كل الشبهات بما في ذلك السياسية، عبر الابتعاد على التحيز مع هذه الفئة أو تلك، أو الانضمام لهذه الفرقة أو المذهب أو تلك أو تقوية هذا التيار ودعمه في مواجهة منافسيه، مما سيفضي في النهاية إلى تقويض مكانة مؤسسة العلماء السامية وسلطتهم العلمية والمعرفية، وإقحامهم لتوظيف الديني لحساب السياسي وطموحاته التي لا ترسو على حال، فيفقد مكانته ومصداقيته، في حالة عدم تمكنه من تجنب الخلط بين الديني والسياسي من طرف السلطة الدينية. كما أن اشتغاله في مجال السياسة سيجعل منه طرفاً سياسياً منافساً للسلطة، وله مشروعاً سياسياً بديلاً يموضعه في موقع المعارضة السياسية، فينجم عن ذلك إهمال مجال الدعوة والتنشئة والتكوين، على حساب مجال السياسة وهمومها، كانت تجربة الصحابة السياسة مسألة اجتهادية خاضعة للنقاش والخلاف، وهي نسبية في رؤيتها ومعالمها والدليل المقدم، هو نشأة الفرق الإسلامية وكثرة خلافاتها السياسية والعقدية، فلم يتم إقحام الديني لتبرير السياسي في هذه التجربة، فتم التعامل على أساس هذا المعطى، آخذين بعين الاعتبار موازين القوى والمقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي[2].

■ أن ما ميز الإسلام عن غيره من الديانات السماوية التوحيدية، أن علاقة العبد بخالقه علاقة مباشرة، لا تستند على أية علاقة وساطة كما كان عليه الحال في التجربة الكنسية المسيحية في أوروبا، التي جعلت رجال الدين وسطاء بين الإنسان

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق وتعليق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة 2005م، ص 276-277.

(2) محمد عابد الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص 18-19.

وخالقهم، مما أدى إلى المتاجرة باسم الدين (بيع صكوك الغفران)، وبالتالي لا يوجد إكليروس في الإسلام، رغم وجود مؤسسة العلماء، إلا أن زيغ هذه الفئة عن ممارسة وظيفتها الدينية وسلطتها المعرفية، سعياً منها وراء مطامحها لتصبح سلطة سياسية، من شأنه أن يجعل هذه الفئة تقترب من نموذج الإكليروس الشيء الذي يناقض جوهر الإسلام وفلسفته.

## حدود العلاقة بين السياسي والديني ما بين النموذج التوفيقي والنموذج التوحيدي

وانتهى النزاع بكسب الحاكم للرهان بتسليم السلطة الدينية بسيادة السلطة السياسية وتقاسمها في حالات محدودة للسلطات بينهما في معظم التجارب في العالم العربي الإسلامي، وقد نجم عن بروز مؤسسة الدولة العصرية التي ساهم المستعمر في تقويتها خلال حقبة الاستعمار، فتم توحيد مختلف بقاع البلاد لأول مرة تحت سلطة واحدة، وتمكنت المؤسسة الملكية من الحكم داخل الدولة المغربية، بما تملكه من شرعية تاريخية ودينية ودستورية، وما تتوفر عليه من وسائل التدخل في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، إلى تغيير طريقة النظر لجذور هذا المشكل وإيجاد حلول لها وفقاً للمتغيرات الراهنة.

ويعزى أصل المشكل منذ نشأته إلى افتقاد إطار مؤسساتي يقنن حدود العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وخصائص كل منهما وحدوده، ومجالات اشتغال كل سلطة على حدة، الشيء الذي أفضى إلى إعادة تحديد طبيعة العلاقة بين السياسي والديني بعد نيل البلدان العربية الإسلامية لاستقلالها في إطار الدولة الحديثة، ووصولاً إلى ابتكار حل مفاده تقسيم لمجالات العمل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، فتم التأسيس لسلطة السياسية داخل إطار الدولة تمتلك القرار السياسي، وتحدد الاختيارات السياسية الاستراتيجية، مقابل نفي الشرعية عن وجود سلطة دينية مستقلة، بل الإقرار بتواجد وظائف دينية إلى جانب السلطة السياسية التي تمكنت من الجمع بين السلطة السياسية والدينية، عبر إدماج الفاعل الديني ضمن هياكل الدولة الحديثة، وهو ما يمثله النموذج المغربي، بينما يمثل النموذج

السعودي لحالة التحالف بين السلطة السياسية والدينية وتقاسم السلطات والعمل بينهما:

### النموذج التوفيقي: تحالف مؤسسة العلماء مع النظام الملكي السعودي وتقسيم السلطات وتوزيع الصلاحيات بينهما.

ينبني النظام السياسي السعودي شرعيته الدينية والسياسية على الإسلام وفقاً للأيديولوجيا التي أرساها محمد بن عبد الوهاب، وتتقيد العائلة الملكية بالعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية والخضوع لضوابطها، فتمكن الحكم السعودي من توحيد البلاد وإخراجها من النزعات القبلية، وتكوين سلطة مركزية تمثلت في مؤسسة الدولة، إلا أن المؤسسة الدينية بحكم الوضع الخاص للبلاد كمحج لجميع البلدان العربية الإسلامية ووجود أهم الأماكن الإسلامية المقدسة، قد تمكنت ممارسة الحكم عبر الدفاع عن أطروحة التوفيق بين السياسي والديني وإقرار التوازن بين الدين والدولة، فاستطاعت السلطة الدينية من حيازة نفوذ وتكوين سلطة سياسية من خلال الأدوار التي تقوم بها في التشريع، وامكانية تدخل المؤسسات الدينية في حالة مخالفة الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى ممارسة القضاء والقيام بالمشاريع الخيرية[1].

لقد تمت عملية إدماج العلماء في المؤسسات الدينية للدولة، وأضحوا يقومون بوظائف دينية من خلال عملهم كموظفين داخل المجال العمومي، كما أصبحوا يضطلعون بسلطات سياسية عبر قيامهم بتسيير السياسات الحكومية، فغدت مؤسسة العلماء ذات سلطة سياسية ودينية، في ظل تحالف مع نظام الحكم والتوافق حول الشريعة الإسلامية وطريقة تطبيقها، ثم سياسة التجديد[2]، على أساس توخي المزيد من الاعتدال والمرونة في إعمال الاجتهاد الفقهي ليتماشى مع إكراهات السياسة وضروراتها.

---

(1) الصادق بلعيد: **دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية**، مرجع سابق، ص 74 -75.

(2) نفس المرجع، ص 75.

## النموذج التوحيدي: إدماج مؤسسة العلماء في ظل إمارة المؤمنين

أصبح العلماء بعد الاستقلال كمدبرين لميدان العبادات والطقوس لا منتجين مشاريع دينية وسياسية، وغدا تكوين هوية وطنية كدعامة ثقافية لشرعية سياسية تبتغي تحقيق الإقلاع وإخراج البلاد من التخلف والفقر والتبعية، بزعامة الدولة المغربية رهاناً مركزياً يحظى بالأولوية على غيره من المشاريع والخطوات، فأضحت السلطة الدينية تعمل داخل إطار مؤسسة إمارة المؤمنين التي تحدد الاختيارات السياسية والدينية، وأصبح من أهم خصائصها توحيدها للسلطة السياسية والدينية داخل إمارة المؤمنين وتجميع السلطتين في قالب واحد، ثم القدرة على الانتقال من الحقل السياسي إلى الحقل الديني أو الانطلاق من مجال الدين إلى ميدان السياسة، للحسم عند الحاجة في العديد من القضايا الاجتماعية والسياسية، بينما تحدد مجال اشتغال مؤسسة العلماء داخل المجال الديني الصرف بعيداً عن السياسة وتقلباتها، لتتقاطع مع النموذج التوحيدي للسلطتين الذي تجسده إمارة المؤمنين، وهو ما غذى الطرح الذي يقر بوجود العلماء كسلطة معرفية، تضطلع بوظائف دينية في ظل مؤسسة إمارة المؤمنين التي توحد داخلها بين السلطة السياسية السلطة الدينية.

لقد تحددت معالم السياسة الدينية بعد الاستقلال إلى الاعتماد على الإسلام، والسعي نحو المزيد من المزج والتوحيد بين السياسي والديني، والتي سنوجزها في الخطوات المرجعية الآتية:

- ضرورة ابتعاد العلماء عن السياسية .
- تأكيد الرؤية الملكية للوظيفة الدينية للعالم كسلطة معرفية وترسيخه للأسس المرجعية للسلطة في المغرب في إطار الحدود الجغرافية والسياسية.
- السهر على حماية الأمن الروحي والدفاع عن الوحدة المذهبية كعامل توحيد واستقرار.
- تفعيل الدور السياسي الديني لإمارة المؤمنين.
- دعم استراتيجية قداسة المؤسسة الملكية سياسياً ودينياً.
- بدايات التسليم بالمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف السني كثوابت دينية.

وقد شهد منتصف السبعينيات وبداية الثمانينيات، بروز تيارات إسلامية حركية راهنت على الدين كمرتكز للعمل السياسي والثقافي، وأحد أهم آليات الاستقطاب والتجدر داخل المجتمع، رافضة النموذج الذي أرسي بعد الاستقلال الذي جعل الوظيفة الدينية للعلماء تحت إشراف السلطة السياسية.

# نظرية الإسلام في العلاقات الدولية:
# الأسس والمقاصد

**مقدمة**

لم يميز الإسلام في رسالته الحضارية بين الأفراد داخل المجتمعات الإسلامية أو خارجها، فالتشريعات والقواعد التي أرساها الإسلام والمطبقة على المسلمين تسري أيضاً على علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، كالوفاء بالمواثيق والالتزام بالعقود واحترام حرية الإنسان وكرامته والإقرار بالمساواة والأخوة والتعاون، وهو ما طبع الدعوة الإسلامية بعالميتها ما دامت نظرتها موجهة للبشرية قاطبة، وليست دعوة مخصصة لعصبة ما أو فئة من الناس أو شريحة خاصة منهم بل هي رسالة سماوية تجعل من الإسلام دعوة موجهة لكل الإنسانية؛

ويقتضي المنهج العلمي توضيح المقصود بموضوع العلاقات الدولية في الإسلام عبر بسط المقصود بكل مفهوم، ثم عرض معالم نظرية الإسلام في العلاقات الدولية بقيمها ومثلها العليا، مبادئها وقواعدها قبل أن تتجلى في أشكالها الحديثة ضمن القانون الدولي العام؛

تتفق مجمل التعاريف على **أن العلاقات الدولية هي ظاهرة التفاعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وغيره بين الدول في ما بينها وبينها وبين باقي مكونات المجتمع الدولي وقت السلم والحرب**، وقد جسدت العلاقات الدولية دينامية متبادلة وجدت في المجتمعات الإنسانية منذ العصور الغابرة، مع نشأة التجمعات البشرية التي كانت بداياتها في صورة عشائر وقبائل وسلالات بسيطة تسعى إلى فهم الطبيعة والإنسان والكون والتأقلم معهم، ثم تطورت عبر القَرون والأزمان إلى أنظمة ومجتمعات تقليدية وصولاً إلى دول عصرية كشكل مؤسساتي حديث، إلا أن

العلاقات الدولية كعلم حديث النشأة بدأ يتطور كغيره من العلوم الاجتماعية منذ بداية القرن 19، وقد تأكدت أهميته كعلم خلال الحرب العالمية الأولى وبدأ يدرس في الجامعات بعد الحرب العالمية الثانية.

فالمقصود بالإسلام؟ هل الإسلام دين أم أيديولوجيا؟ للإجابة عن ذلك سنقدم تعريفاً موجزاً لكل من الدين والأيديولوجيا، وخصائص كل مفهوم على حدة حتى ندرك بجلاء الفرق بين كليهما؛

تعرف الأيديولوجيا كنسق من الدلالات المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي المشروع (légitime) تهدف إلى تحديد وظيفته وحدوده، وتنتظم كل أيديولوجية في شكل مجموعة من التصورات الفكرية والمبادئ السامية أو القيم العليا، كالمساواة والعدل والحرية مما يسمح بالتمييز بوضوح بين ما هو خير وما هو شر، والأيديولوجيات ليست مجرد موضوعات بدون روابط داخلية، ولكنها تستمد أسسها من تركيبة منظمة لها تماسكها المنطقي الخاص.

ويمكن للأيديولوجيا أن ترتكز على عقائد ومرجعيات دينية، تشكل إطاراً لبنيتها الفكرية ومشاريعها السياسية؛ وتوجد ثلاثة نماذج تجلي علاقة الدين بالأيديولوجيا:

- النموذج الأول يعتبر أن الدين أيديولوجيا، فكما أن هناك أيديولوجيا سياسية هناك أيديولوجيا دينية أو أخلاقية، وهي وجهة نظر تنهل من النظرية الماركسية للأيديولوجيا، ومع الماركسية نلمس التحليل الأيديولوجي للدين وفقاً للمقولة المعروفة «الدين أفيون الشعوب»، حيث تعتبره شكلاً من أشكال الأيديولوجيا، المنتجة من طرف الطبقات الاجتماعية للسيطرة على الشعب وتخديره؛
- النموذج الثاني لا يعتبر الدين أيديولوجيا، وإنما هو نوع من «اليوتوبيا» وفقاً لمنظور «مانهايم»، فهي ركيزة للطبقات الحاكمة للمجتمع كما هو ملاذ للطبقات المستضعفة، وبالمقابل هناك من يتحدث عن ديانات أيديولوجية صالحة للجميع وترتبط بالمجتمعات المعاصرة، وتتسم بالسمو والتعالي والاعتقاد يتجاوز حدود المعرفة، والمقدس يتجاوز فيها حدود العقل، فالأيديولوجيات ديانات تتجاوز العقل؛
- النموذج الثالث يرفض الطرحين السابقين ويعتبر الدين وحياً إلهياً، يشتمل

مجموعة من التعاليم والمعتقدات والشعائر التعبدية، التي تعبر عن السمو والتعالي والخلاص، وتسعى لتوجيه الإنسان في دنياه وتخليصه في آخرته، ولا يقر هذا الطرح بواقع التمييز بين هذه المفاهيم، بقدر ما يركز على وسائل خلاص الأفراد والمجتمعات في الدنيا والآخرة؛

بينما يرتكز الفكر الديني على مجموعة من الأسس المسماة مسلمات، فسنده ومصدر إلهامه هو الوحي المنزل من عند الله، وهو ما تقدمه الكتب السماوية كحقائق أزلية تتميز بالبداهة والإطلاقية.

ويعتمد الدين الإسلامي على الإيمان بالخالق تعالى كاعتقاد قلبي يتسم بالفطرة والبداهة، كما أن الدين عقيدة وشريعة، والبعد العملي فيه لا يمكن فصله أو تمييزه عن البعد النظري المرتبط بالتعاليم السماوية والشعائر التعبدية، وبذلك فإن ربط القيم بالدين والضوابط السلوكية والقواعد صفة تنظم علاقة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره من البشر.

## علاقة الأيديولوجيا بالدين

والسؤال المطروح ما هي علاقة الأيديولوجيا بالدين؟

إذا كانت الأيديولوجيا السياسية عبارة عن دين زمني، فإن الأديان السماوية هي مذاهب كبرى للخلاص، وهي بذلك تتعارض مع الأيديولوجيات السياسية من حيث الطبيعة والموضوع والهدف؛

فالأيديولوجيا وضعية الطابع نسبية قابلة للخطأ وتحتمل بذور التغيير، بينما الدين ذو طابع رباني سماوي إلهي المصدر.

أما الموضوع المميز للدين فهو اهتمامه بالعالم الأخروي، إلا أن هذا الحكم ينطبق أكثر على الديانة المسيحية، بينما نجد في الديانة الإسلامية اهتماماً بقضايا الدين والعقيدة، وتشريعات خاصة بقضايا الإنسان والمجتمع، وهو ما يجعل من الإسلام عقيدة وشريعة سنت تعاليمه لتنظيم علاقة الإنسان بخالقه، وتشريعات تنظم مختلف مناحي حياة الإنسان وفي علاقته مع بني جنسه داخل مجتمعاته، بينما تنحصر الأيديولوجيا على وضع تصورات دنيوية للإنسان داخل مجتمعه في ميدان

الاجتماع والثقافة والسياسة، كما أن الأديان تستعمل دون أن تدخل في تناقض منطقي مع مسلماتها، فالدين يستمد أسسه من الوحي كمصدر مختلف للمعرفة، ويأخذ كأمر نهائي ومطلق غير قابل للتجاوز أو التشكيك؛

أما الأيديولوجيا فرغم تكونها من كتلة من الحقائق، فإن التناقض بين أسسها الفكرية والمنطقية والواقع الاجتماعي يطرح باستمرار، وهو ما يعني أن الأيديولوجيات هي أقل انسجاماً وعقلانية من الأديان، فالأديان بداهيات تنبثق من مسلماتها في حين أن الأيديولوجيات السياسية لا تنسجم بالضرورة مع منهجيتها، والأسس التي تستند إليها لأنها تتطور حسب تحول الظروف واختلاف السياقات؛

وبذلك فإن حديثها عن العلاقات الدولية في الإسلام ليس كأيديولوجيا بل كدين يتضمن مجموع من المثل العليا والقيم السامية النبيلة التي أتى بها الإسلام في رسالته الحضارية، الرامية لتوجيه الإنسان وإعانته على فهم نفسه ونوازعها ومساعدته على تدبير حياته الأسرية والمجتمعية وتقنين علاقته مع غيره من بني البشر؛

ويعكس الإسلام بساطة الفطرة الإنسانية المحبة للحياة والإنسان، إذ يتضمن معظم ما تحتاجه البشرية ومجتمعاتها وأنظمتها من أحكام وقواعد وقيم عليا، لتنظيم أواصرها الداخلية وعلاقاتها الدولية بشكل لا تناقض أو زيف فيه، فالإسلام يقر ضرورة العلاقات الدولية بين مختلف البلدان وقت السلم والحرب، فإقامة الروابط والعلاقات بين الشعوب من غايات الدين الإسلامي ومقاصده، مادامت ستحقق مصلحة الإنسان وتدعم استقراره النفسي والاجتماعي وتطويره مجتمعاته وتعينه على توفير سعادته في الدنيا والآخرة؛

قبل المعالجة الموجزة لنظرية الإسلام للعلاقات الدولية وبسط أسسها ومقاصدها من الضروري التمهيد لذلك بمجموعة من الملاحظات المنهجية وهي كالآتي:

السائد في الدراسات العلمية للعلاقات الدولية وقت السلم والحرب، اعتماد المنهج الواقعي الذي يدرس السياسة الدولية كما تمارس في المجتمعات الدولية حيث توجهها المصلحة والبراغماتية كمحدد أساسي، إلا أننا في هذه الدراسة سنسلك منهجاً مختلفاً عن المقترب البراغماتي، فما دام الهدف من هذا العمل رصد

أسس العلاقات الدولية ومقاصدها في الإسلام والتعريف بحقيقة نظرته لها، الشيء الذي يستلزم النظر إليها من منظور ما يجب أن يكون لا ما هو كائن، والسؤال المطروح ما هي المصادر المعتمدة في عرض صورة الإسلام الحقيقية لأسس العلاقات الدولية؟

ودون الدخول في متاهة الجدل الفكري والفقهي والسياسي حول أنجع السبل المعتمدة في هذا السياق، فإننا سنعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة في عرض صورة الإسلام للعلاقات الدولية والاستعانة بما أجمع عليه فقهاء الإسلام كلما اقتضت الضرورة ذلك؛

إن الحديث عن الأسس النظرية التي تحكم نظرة الإسلام للعلاقات الدولية، لا يمكننا فصلها عن مجموع المبادئ والقيم السامية التي جاء بها الإسلام للأفراد والمجتمعات، قصد تربيتها وتهذيبها في مرحلة تاريخية واجتماعية كان السائد فيها الاحتكام لشريعة الغاب والعمل بقانون القوة والغلبة، حيث يعتدي الطرف القوي على خصمه الضعيف، فيعمد إلى الاعتداء عليه بدون موجب حق، فيقوم بتقتيله والتنكيل به لا لشيء سوى ترضية أهوائه النفسية العارضة، أو لخلاف في المصالح المادية أو الاختلافات، قبلية أو دينية، دون التقيد بأية قيم أو مبادئ إنسانية أو تعاليم سماوية؛

لقد ظهر الإسلام منذ أزيد من أربعة عشر قرناً لتصحيح هذه الأوضاع اللانسانية التي تضر بالإنسان والمجتمع، واقتراح بدائل حضارية تعد ثورة حقيقية جاء بها لتنظيم علاقة الإنسان بأخيه وعلاقة الدول فيما بينها وقت السلم والحرب؛

إن السعي للتعريف بالنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية في العصر الحالي، بما وصل إليه من ثورات علمية واقتصادية ومعلوماتية وحقوقية، وما شهدته المجتمعات والدول من تعاون وتضامن ساعدت عليه توافر وسائل النقل المتطورة كالطائرات والسفن، أو وسائل الإعلام التي شكلت ثورة معلوماتية كالإنترنت والهواتف والفضائيات والأقمار الاصطناعية، بشكل أصبح معه العالم عبارة عن قرية صغيرة وهو ما اعتبر محدداً جديد لم يكن متوافراً في الماضي، إلى جانب وجود قانون دولي عام تزامن مع نشأة منظمة الأمم المتحدة التي تسعى لإقرار السلم

والأمن الدوليين، كل هذه المعطيات وغيرها تبين لنا مستوى التطور الذي شهدته الحضارة الإنسانية على مستوى علاقات الدول فيما بينها في المرحلة الحالية، وهو ما يستدعي التذكير بأن الإسلام قد أتى بهذه المبادئ منذ أزيد من 14 قرناً خلت والتي سنفصل القول فيها؛

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً أساسياً بين المبادئ السامية التي أتى بها الإسلام والممارسة السياسية للدولة الإسلامية عبر التاريخ، والتي قد تتماهى مع ما دعا إليه الإسلام وقد تناقضه جملة وتفصيلاً، رغم أن معيار الحكم على شرعية ما يتخذه الحكام والدول من قرارات يعزى إلى مدى تطابق هذه الأفعال والسلوكات مع المبادئ العليا التي أتى بها الإسلام، لذلك فإن الخلط بين القيم والمبادئ الإسلامية في النظرة للإنسان والعلاقات الدولية وممارسة الدول مسألة يجب التنبيه لها؛

## الأصل في طبيعة العلاقات الدولية في الإسلام

ما هي طبيعة العلاقات الدولية في الإسلام؟ هل الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام الدعوة إلى السلم أم النزوع إلى الحرب؟ هل هي علاقات يحكمها السعي الدائم للحرب والجهاد؟ أم أنها علاقة سلم وسلام؟

للحديث عن طبيعة العلاقات الدولية في الإسلام من اللازم التمهيد لذلك بعرض طبيعة الدعوة الإسلامية، حيث أثيرت الكثير من الادعاءات التي ترى أن الإسلام انتشر بحد السيوف وعلى رؤوس الرماح، وهي اتهامات تستند إلى حجج واهية واتهامات باطلة، فالدين الإسلامي لم ينتشر بقوة السلاح عبر ما سمي بالفتوحات، فقبول الناس اعتناق الإسلام تم بمعزل عن سلطان الدولة التي كانت مهمتها رد العدوان عن المسلمين بالدين الجديد، فالرسول الكريم نشر الدعوة بالحسنى والحوار حسب قوله تعالى في القرآن الكريم ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل الآية 125)؛

ويؤكد التاريخ أن النبي محمد عليه السلام مكث بمكة ثلاث عشر سنة يدعو إلى دينيه بالحسنى، وقد عانى من اضطهاد أهله وعشيرته وأقرب الناس إليه، إلا أنه

صبر وكابد وأوصى أصحابه بالتحمل والصبر، ولم يأت الإذن بالقتال إلا في السنة الثانية من الهجرة بعد أن كثر خصوم الإسلام وبدأوا في الكيد له ومحاصرته، فصدر الإذن بالقتال دفاعاً عن النفس ولرفع الظلم ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (سورة الحج الآية 39–40)؛

وقد ترك الرسول صلى الله عليه وسلم للمشركين الحرية التامة في الدخول إلى الإسلام أو البقاء على ديانتهم الأصلية، وهو ما يجسده موقفه من نصارى نجران؛ الذين قدموا إلى المدينة ومكثوا في ضيافته صلى الله وعليه وسلم وأخذوا يحاورونه في دعوته وهم متشبثون بدينهم، فأكرمهم وسمح لهم بالعودة إلى بلادهم دون أن يدخلوا في الإسلام؛

كما أن سيرة أصحاب رسول الله تؤكد أنهم فتحوا بلاد المسلمين بأخلاقهم وحسن معاملتهم لا بسيوفهم، فلا يعقل أن عدداً قليلاً من العرب استطاع التمكن من عرش كسرى وملك قيصر وأن يرث هذه الإمبراطوريات العظيمة في فترة وجيزة بالاعتماد على القوة فقط؛

وهناك عامل آخر أسهم في نشر الدعوة الإسلامية، وهو الأدوار التي قام بها التجار بشكل كبير في شمال إفريقيا وباقي البلدان غير المتمدنة وأيضاً الفقهاء والحجاج، حيث انشر الإسلام كما يؤكد ذلك التاريخ وشهادات الدعاة والباحثين بالدعوة والجدل والإقناع على الإيمان بمبادئه وأسسه وليس فرضه بالإكراه والقوة والعنف، وقد أثبت التاريخ أن المبدأ الذي يفرض بالقوة والعنف يزول بزوال شروط القوة والإكراه، وهو دعا المسلمين لاستعمال مصطلح الفتح الإسلامي وليس الغزو، فما هو الفرق بين مفهومي الفتح والغزو؟

يعرف الغزو كفعل اجتياح عام وهيمنة واستيلاء على مناطق وبلدان وشعوب بدون موجب حق، والدافع للغزو هو الرغبة في السيطرة والهيمنة، أو الطمع في ثروات الغير والرغبة في الاستحواذ عليها عنوة عبر اختلاق مبررات وحجج واهية

تبرر الغزو، وتأثير الغزو على حياة الناس ظاهرية طالما أن غرضه استغلال الإنسان وقهره واحتكار الثروة وجني المال، وليس بناء الإنسان وإدماجه فتكون الشعوب مكرهه على مداراة الغزو إلى حين تغير موازين القوى أو الظروف للثورة عليه وطرده كما حصل مع الاستعمار الغربي لدول العالم الثالث.

أما الفتح فقد يأتي بالاختيار بحكم انتشار الإسلام في مختلف بقاع العالم، أو نتيجة نشوء حرب وعقد معاهدة تعطي لأصحابها صفة أهل الذمة، ويؤدي احتكاكهم بالمسلمين لاعتناقهم للإسلام، وقد ينجم الفتح عن حركة اجتياح سرعان ما يتحول بعد تمكن المسلمين من إدماج الشعوب المفتوحة، فتغدو عنصراً مكوناً من عناصرها، وتمنح من الحقوق ما هو مخول للمسلمين بدون تمييز أو تباين، فينتفي شعور البلدان المفتوحة بالقهر والظلم ويبرز إحساس بوحدة الهوية والانتماء بحكم فلسفة الإسلام السمحة والمقرة لحرية الإنسان في الاختيار، فيحصل اندماج تام وإحساس بالمساواة، فتغدو المسألة فتحاً ويؤمن أهل هاته البلدان طواعية واقتناعاً وقد كان ذلك منهج الإسلام في التعامل مع المخالفين من أهل الكتاب وغيرهم؛

إن ما ساعد الإسلام على الانتشار أن طبيعة العقيدة الإسلامية، منهجها التسامح وحرية الاعتقاد لجميع أتباع الديانات الأخرى، فلا وجود لأي قسر وإكراه على إدخال غير المسلمين في الإسلام عنوة وهو ما نهى عنه القرآن الكريم صراحة، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس آية 99)؛

لقد اضطرت الدعوة الإسلامية لحمل السلاح فعلاً لا لترغم غيرها على الانضواء تحتها، ولا لتجبر معارضيها على الاعتقاد بها بل لتتقي تهجمات المشركين وعدوان خصومها وهو ما ينفي عنها صفة اللجوء للقوة، إن تفسير استعداد الإسلام لخصومه واضطراره لمواجهتهم بالعتاد والرجال والقتال، هو أن أي دعوة أو رسالة لا بد لها من الاستعداد لمواجهة الطوارئ، وأن تعمل على الدفاع عن نفسها حتى تتمكن من رد العدوان؛

لقد نشأت الدعوة الإسلامية في بيئة عربية حربية تؤمن بالعنف وتبجل القوة وتهابها، ولا تتورع عن سفك الدماء فغدت تقويتها ضرورة واقعية تفرضها طبيعة الحياة والتشبث بالاستمرارية، وهو ما يؤكده الظلم والعدوان الذي تعرض له أنصار

الرسول الكريم في بداية دعوته من سفك للدماء وتنكيل وظلم لا لشيء سوى اعتقادهم بالدين الجديد، أمثال آل ياسر وبلال الحبشي وغيرهم كنموذج للصبر، فالإسلام دين العدل والحق فلا بد له من دعامة تصومه وهي القوة، ذلك فتوسل الإسلام بالقوة وسعيه لتكوينها كان توسلاً من أجل الإبقاء على الحق في الوجود؛ فكان حمل الإسلام للسلاح اضطرارياً للدفاع عن النفس ولصد هجمات المعتدين؛

والقول بأن المسلمين كانوا ينشرون الإسلام بحد السيف غير صحيح؛ لأن الإكراه على الدين لا يجوز كما قال الله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة، الآية 256]، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، الآية 29]، وكان المسلمين يدعون إلى دينهم بالمعروف ويبينون محاسنه، فمن آمن منهم به اعتنقه عن طيب خاطر، ومن لم يرضَ به دفع الجزية وبقي السلطان للمسلمين؛

إن من يسميه الفقهاء «بأهل الذمة» وهم السكان الأصليون في البلاد التي فتحها المسلمون، والذين اختاروا عن قناعة البقاء على دياناتهم ورضوا بدفع الجزية، وهي ضريبة يحظى بمقتضاها أهل الذمة بحماية أنفسهم وأموالهم، ويتصف عقد الذمة بالديمومة وينسحب أثره لأبناء وأبناء الأبناء، وقد شهد التاريخ الإنساني على قمة التسامح والتعايش داخل بلاد المسلمين في علاقتهم مع غير المسلمين من اليهود والنصارى، الذين كانوا يقطنون مع المسلمين، فكانوا يتمتعون بحقوقهم تامة وكاملة ومارسوا تجارتهم وأعمالهم وحرفهم بكل حرية، كما كان لهم كهنة يبثون في أحوالهم الشخصية ولم يكن القاضي المسلم يتدخل في شؤونهم إلا في القضايا ذات النظام العام؛

الشيء نفسه بالنسبة إلى دار العهد وهي البلاد التي لم يدخلها المسلمون ولا تخضع لهم خضوعاً تاماً، لأن أهلها قبلوا إبرام عقد بينهم وبين المسلمين مقابل شروط معينة يتضمنها العقد المبرم بين الطرفين، وتختلف شروط هذه العقود ومضامينها حسب موقف الشعب المعاهد من الدعوة الإسلامية وأهمية التحالفات وقوة المسلمين، وبموجب هذا العقد فإن المسلمين يلتزمون بحماية الطرف المعاهد من أي عدوان خارجي، والحفاظ على حرية المعاهدين السياسية وعدم التدخل في

شؤونهم الداخلية إلى جانب احترام أشخاصهم وأموالهم وحرماتهم، كما يتم احترام حريتهم الدينية وعدم تدخل المسلمين في هذا المجال، وغاية المسلمين من هذه العهود هو الاحتكاك بالمعاهدين وفسح المجال لهم للتعرف إلى الإسلام وقدرته على التعايش واحترام حرية الآخرين، وهو ما أسهم في اعتناق مجملهم للدين الإسلامي؛ ومقابل ذلك تسمح دار العهد للمسلمين بنشر الدعوة الإسلامية واعتناقها بكل حرية، والالتزام بعدم شن أي حرب على المسلمين أو حلفائهم، ودفع مبلغ سنوي يسمى «خراجاً» وهو ما يقابل الجزية التي تأخذ عن الذميين الذي يقطنون مع المسلمين في الدولة نفسها، إلا أن الخراج لم يكن شرطاً إلزامياً في كل «عهد» حيث أن بعض العهود جاءت خالية منه؛

الإسلام دين الله الخاتم الذي يدعو الناس إليه بكل رضاً وحرية، فالإكراه يخالف طبيعة الإنسان الذي ولد حراً كريماً وينافي أصل الإيمان، والإسلام دين محبة وسلام والأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم؛

وللتدليل أكثر على ذلك نبسط رؤية الإسلام للحرب والجهاد؟ فكيف نظر الإسلام إلى الحرب؟ وهل هي حرب عدوانية أو دفاعية؟ وما المقصود بالجهاد في الإسلام؟

## فماذا عن مفهوم الحرب في الإسلام؟

الإسلام دين الحياة والسلام الطمأنينة والاستقرار وبذلك فالإسلام لا يدعو للحرب أو يحث عليها، بل إنه يحرمها إلا في حالات محددة، فالحرب في الإسلام ضرورة اجتماعية تفرضها مجموعة من الظروف الموضوعية المتعلقة بأغراض إنسانية إصلاحية بعيدة عن الانتهازية والنفعية، والأصل في مشروعية القتال «الاعتداء» وليس الكفر أو المخالفة في العقيدة، وبالتالي فهي ليست غاية تسعى إلى العدوان على الآخرين ونهب ثرواتهم وتدمير مجتمعاتهم وسعياً لإذلالهم، بقدر ما هي فريضة سميت بالجهاد وتهدف إلى تحقيق غايات وأهداف عليا وسامية، أبرزها ردع المعتدي وكف الظالم ونصرة الحق والانتصاف للمظلوم، فتكون فضيلة من الفضائل وينجم عنها الخير والسمو وتحقيق العدل، فالحرب تضطر إليها الدولة الإسلامية

اضطراراً، وهي تعبير عن واقعية الإسلام ووعيه بناموس تنازع البقاء وأهواء النفوس ومطامعها وتناقض المصالح، وقد حدد الإسلام مجموعة من الشروط التي تلزم الدولة إلى خوض الحروب وهي كالآتي:

- الدفاع عن العقيدة لأنها أسمى ما يفتخر به الإنسان، ومن هنا شرع في الإسلام الجهاد صيانة للعقيدة ومنعاً للفتنة؛
- الدفاع عن النفس والمال والوطن في وجه المعتدين الذين يهدفون قتل المسلمين أو سلبهم أموالهم أو السطو على ممتلكاتهم، عبر مقاتلة الأعداء الذين يخططون للاستحواذ على موقعهم الجغرافي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة، الآية 123)؛ ففي هذه الحالة يجب الدفاع عن النفس والمال والوطن، وبذلك يحرم الإسلام الخضوع للمعتدي والاستسلام لعدوانه؛
- محاربة الأئمة الذين يدعون للضلال ويحجبون على الناس التعرف إلى الهدى بشكل يهدد وجود الشعوب والناس، ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (التوبة الآية 12)؛ فمقاتلة هذا النوع من شأنه دفع الشرور؛
- إعلان الحرب والقتال قصد الحد من طغيان الطوائف المفسدة، ومحاربة ما تمارسه من ظلم وعدوان حتى تتحقق العدالة ويسود الأمن في المجتمع والدولة؛
- أن الجهاد والقتال عبر إعلان الحرب إذا كان بغرض رفع الظلم من أهل الإسلام حسب قوله تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (سورة الحج الآية 39)؛
- يكون إعلان الحرب والبدء بالقتال مشروعاً عندما تكون نوايا الخصوم ومخططاتهم تهدف للاستعداد للحرب والتهيئة لها، وبذلك تكون الحرب دفاعية بغرض تشتيت تجمع العداء ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأنفال الآية 57)؛ فالقصد من ذلك تأديب الخائنين والمتآمرين ودفع المسلمين لتفادي شرورهم وغدرهم وخياناتهم ما داموا لا يراعون عهوداً ولا مواثيق؛

إن طبيعة الحرب في الإسلام ليست هجومية بقدر ما هي دفاعية تسعى لردع

المعتدي، وكف الأذى عن الناس ونشر الحق كفضيلة سامية، أما عندما تنتفي الأسباب الشرعية المبررة للحرب وفقاً للإسلام، فإنها تضحي اعتداء على الغير بدون موجب حق وهو ما نهى عنه الإسلام.

وإذا ما اضطر المسلمون إلى خوض الحروب فإن الإسلام لم يترك هذا الإشكال فبدون حل، فقد أسهم الإسلام في وضع ضوابط وقواعد حروب لتجعل منها حرباً أخلاقية تنأى عن العدوان والبغي والفساد؛

فهي حرب أخلاقية ذات مضامين إنسانية راقية من خلال تحديد الإسلام لشروط الدخول فيها، فالإسلام يحرم خوض الحرب على من يحمل ديناً آخر غير الإسلام لمجرد أنه غير مسلم، بل إن خوض الحرب على غير المسلمين مرتبط بإعلانهم الحرب على المسلمين ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة الآية 8)؛

ولا بد أن يسبق هذه الحرب إنذار الطائفة المحاربة والدعوة إلى الإسلام، فالحرب إذا لم يسبقها دعوة تسقط شرعيتها، وقد ضمن الإسلام في تبريرها لنشر الدعوة الإسلامية الفئات المستهدفة في حالة دعوتهم للإسلام ورفضهم الدخول إليه، ما بين إعطاء الجزية وهي ضريبة كانت تفرضها الدولة الإسلامية على غير المسلمين لكي يعيشوا كمواطنين داخلها لهم حقوق وعليهم واجبات، والحالة الثانية هي القتال معهم في حالة رفض الإسلام ورفض دفع الجزية؛ كما تتقيد الحرب في الإسلام بعدم تخريب الحرث والمزروعات، وتحرم قتل الأطفال والنساء وكبار السن وكل ما يحتاج إليه الناس داخل المجتمع، كما أن الإسلام حرم قتال المزارعين في حرثهم والرهبان في معابدهم وحرص على حمايتهم من كل مكروه؛ وقد ميز الإسلام تمييزاً جلياً بين المحاربين وغير المحاربين، فأمر أن لا يقاتل إلا المقاتل؛ بل إن الرسول الكريم بلغ مستوى تقيده بالقرآن الكريم بأن أمر بالعفو عن الأعداء متى انتهوا من عدوانهم كما نهى عن تعقب الفارين منهم فور انتهاء المعركة أو الاستسلام.

فالحرب في الإسلام دفاعية ضد العدوان الخارجي، وتتحدد بمجموعة من الشروط والمبادئ أهمها:

- أن الحوار والتواصل هو منهج الإسلام ودعامته وأن الحرب أو القتال هما الأداة الأخيرة؛
- خضوع الحرب لمجموعة من الأخلاقيات والقيم ويبقى الهدف منها نشر الدعوة؛
- العدالة هي جوهر الممارسة والتعامل؛
- وحدة القيم في التعامل بين الداخل والخارج؛
- احترام كرامة الإنسان ووجوده.

وإذا كانت الحرب طبيعة من الطبائع البشرية في الإسلام فإنها تبقى ضرورة استثنائية يتم اللجوء إليها في حالة تعذر الحلول السلمية، إلا أنها ليست مباحة يمكن القيام بأي فعل خلالها، بل إن الإسلام قننها وفقاً لمعايير شرعية تسمى في الأدبيات القانونية المعاصرة احترام قواعد العدل والإنصاف خلالها، ولا تعطي الحق في العدوان على الآخرين بدون موجب حق، كما أن باب الحوار يبقى مفتوحاً رغم ابتداء الحرب، إلى جانب أن التزام بالعهود والمواثيق تبقى ملزمة؛

فالمسلم لا يحارب إلا مكرهاً بعد استنفاذ كافة السبل والوسائل، بل كلما لاحت بارقة أمل في عقد الصلح وتفادي الحرب وإلا يوجبها الإسلام ويأمر المسلم بالعمل بها، وأن يعمل جاهداً على إيقاف الحرب ما استطاع لذلك، إلا أنه في حالة اندلاع الحرب فإن الإسلام يأمر بالرحمة ومراعاة آدابها الإنسانية، ففي حالة رجحان كفة انتصار المسلمين في الحرب، برزت الغلبة جلية واضحة، فإن القرآن الكريم يأمرهم بالكف عن القتال ويكتفوا بالأسر ليعطوا للأسير حريته ويحسنوا إليه؛

وقد قرر الإسلام الجزية كضريبة على غير المسلمين في البلدان التي يفتحها المسلمون، وذلك نظير حمايتهم وحراسة أوطانهم والدفاع عنهم وفي الوقت نفسه قرَّر الإسلام إعفاءَهم من الجندية، وقد لجأ الإسلام إلى نظام الجزية من باب التخفيف على غير المسلمين والرحمة بهم وعدم إحراجهم حتى يقاتلوا في صفوف المسلمين فهي امتياز في صورة ضريبة؛

## فماذا عن مفهوم الجهاد؟

لم يلجأ الإسلام إلى القتال كوسيلة لنشره بين الناس، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة، فالإذن بالقتال كان يتم وفقاً لضوابط محددة، فهو إما لرد العدوان من المعتدين أو لحماية الدعوة، ومن ثمة ليس الجهاد كما يدعي البعض نشر الإسلام بحد السيف ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس الآية 99)؛

فالإسلام دين سلام وإعلان الحرب سلوك اضطراري يمس مصلحة المجموعة ويهدد وجودها، وقد اتفق الفقهاء على الاكتفاء بالجهاد حقناً للدماء، وما الحرب إلا ضرورة اجتماعية لمنع البغي ودفع الظلم وتحصينِ الأمةِ من الفساد، وهو ما يتطابق مع ما ينص عليه القانون الدولي من مشروعية قيام الحرب إذا ما اضطرت إليها الدولة دفعاً لاعتداء تتعرض إليه أو حماية حق ثابت انتهك من طرف الدولة المعتدية دون مسوغ مشروع.

والجهاد في الإسلام ثلاثة أنواع مجاهدة العدو الظاهر ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس، والجهاد لا يقصد به مثل ما هو شائع عند الكثيرين من المتعصبين قتال المسلمين لغير المسلمين وإرغامهم على الدخول في الإسلام، فهذا افتراء باطل، والمفهوم الإسلامي للجهاد يقصد به بذل الجهد والنضال بالوسائل السلمية المعتمدة على الحوار والإقناع والجدل، كما يقصد بالجهاد القتال لرد العدوان على المعتدي الظالم أو لرد الظلم المتعرض له، وهي مسألة تكفلها المواثيق الدولية في حق الدول، لرد العدوان وحماية سيادتها ومواطنيها من أي ظلم أو اعتداء غير مشروع قد يعرض سلامة مواطنيها للخطر، وبالتالي فالجهاد ليس وسيلة لإكراه الناس على الإسلام وترهيب الآخرين، كما تدل على ذلك بعض الأعمال الإجرامية التي تقوم بها بعض التنظيمات المتطرفة أو الداعية للعنف والإرهاب، والتي يتم إلصاقها بالإسلام من طرف بعض القوى الغربية المتشددة أو العنصرية، رغم أن موقف الإسلام منها هو التحريم والمنع فالإسلام يجرم هذه الأفعال الإرهابية ويحرم تحريماً مطلقاً قتل النفس التي خلقها الله.

فالجهاد إذن حسب الإسلام وسيلة لإقرار العدالة والسلام وليس غاية في ذاته؛

سواء كان هذا الجهاد حرباً دفاعية أو هجومية؛ تقوم بها الدولة الإسلامية في سياق ممارستها لسياستها الخارجية، والتاريخ الإنساني يشهد بوضوح أن العقيدة الإسلامية لم تنتشر عنوة وقسراً، بل انتشرت واستقرت في العقول والقلوب والنفوس لاقتناع الآخرين بها.

إن اعتبار القوة هي الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام يدخلنا في صميم الطرح الاستشراقي، الذي يحنط نفسه في رؤية ضيقة لا تحيد عن اعتبار العلاقات الدولية في الإسلام مجرد دعوة للجهاد والحرب ضد باقي الأمم والشعوب والبلدان في سياق ما تسميه الغزو الإسلامي الدائم على البلدان المجاورة، وهي مسألة تنافي طبيعة الإسلام وأصل الإيمان، فإكراه الناس على اعتناق الأديان بالقوة والقسر باطل بصحيح القرآن الكريم، كما أن علاقة الإسلام بالآخرين علاقة محبة وسلام وإخاء وتعاون وليست علاقة عداء وصراع، وبالتالي فالأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم والمحبة والتعاون بينما تعتبر الحرب عبارة عن عارض لدفع الشر وإخلاء طريق الدعوة.

## أسس العلاقات الدولية في الإسلام ومرتكزاتها

### القيم الإسلامية مبادئ ذات طابع إنساني

تعكس نظرة الإسلام للعلاقات الدولية طبيعة رؤيته للإنسان فما هي نظرة الإسلام للإنسان؟

الإسلام دين الفطرة وتحقيق الصالح العام، وهو بهذه الصورة إنساني الطبيعة ويقوم على الحرية في الاعتقاد والإيمان ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة الآية 256)، فالإسلام يبني الإنسان ويسهم في تهذيب أخلاقه وتقويم سلوكه واحترام قيمه؛

وقد اعتبر الإسلام الناس أمة واحدة توحدها الإنسانية وإن اختلفت في أجناسها وأعراقها، فالأصل واحد والاختلاف عارض، حيث أمر الإسلام أتباعه بتصديق جميع الأنبياء والرسل الذين جاءوا قبل محمد ولم يتهجم عليهم ولم يفرق بينهم، واعتبر المسلمون إخوانهم من أهل الكتاب سواء كانوا يهوداً أو نصارى من أهل

الذمة وأوجب لهم حقوق مثل تلك التي حصلوا عليها؛

إن عالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان تمثله تشريعاته التي تكفل للإنسانية العيش في محيط واحد، إن ما يسم الإسلام هو إتيانه خدمة الإنسان في ماهيته وفطرته، بساطته واجتماعيته واعتداله ووسطيته، عدله مع أعدائه وأصدقائه ووفائه مع القريب والبعيد، إن سر قوة الإسلام هو اتساقه مع حقائق الكون وخصائص الوجود، بشكل لا يتعارض مع ما يثبت من حقائق العلم أو اكتشاف الفكر؛

وتتبدى إنسانية الإسلام في فكرة السلام التي تعد فكرة ثورية ورؤية تعبر عن فلسفة الدين الجديد وفهمه العميق لطبيعة الإنسان، فالسلام أو السلم يعكس إنسانية الكائن البشري ونظرة الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان، بشكل جسد في تشريعات الإسلام وأنظمته، وهو ما جعل السلام قاعدة دائمة وثابتة والحرب قاعدة تشكل الاستثناء؛

## الحرية وحق الاختلاف:

يرجع مبدأ الحرية إلى قيمة المساواة بين بني البشر التي قررها الإسلام؛ فانتماؤهم إلى أصل واحد يستدعي المساواة بينهم، ومن ثَم فاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان واستعباده أمر عارض يناقض الطبيعة البشرية ويعارض المشيئة الإلهية؛

لقد جاء الإسلام للقضاء على الاستكبار والاستعباد للحد من النزعات العدوانية للإنسان ونزعاته في السيطرة على الآخرين قصد تحقيق مصالح اقتصادية أو اجتماعية محددة، فكانت كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» هي نفسها الإعلان الإسلامي للحرية؛

إلا أن الحرية الحقيقية المسؤولة هي المنضبطة بضوابط العدالة وقيم المساواة وأواصر المحبة ومكارم الأخلاق، وهي قيم تعبر عن فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، ولتأكيد ذلك أقر الإسلام:

أ - إجازة لسياسة الأبواب المفتوحة في ميدان العلاقات الدولية، ورفض سياسة العزلة والانغلاق، ذلك لأن سياسة الباب المفتوح هي التي تتيح فرصاً متساوية وعلاقات متكافئة للأفراد والجماعات والشعوب لكي تمارس حقها في التنقل، والإقامة، والملكية، والعمل، أما سياسة العزلة والانغلاق فإنها تتضمن

بالضرورة قيوداً على ممارسة مثل هذه الحريات إلى حد الحرمان منها في بعض الحالات؛

ب- الاعتراف «بالتعددية» الحضارية والثقافية والسياسية والعقائدية، ذلك لأن التنوع والاختلاف من سنة الحياة الاجتماعية، وأن محاولة طمس الاختلافات وتنميطها في قالب واحد أمر لا يأتي إلا عن طريق الجبر والإكراه، وهما والحرية ضدان لا يجتمعان؛

جـ- بطلان الأوضاع التي تنشأ نتيجة للقسر والإكراه؛ حتى لو تكرست عبر اتفاقيات أو معاهدات أو بحكم الأمر الواقع، فهذه كلها تتنافى مع قيمة الحرية، ولا بد للسياسة الإسلامية الدولية أن تعمل لتصحيح الأوضاع بما يتفق مع هذه القيمة.

إن عرض موقف الإسلام من حرية العقيدة الدينية جلي في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ﴾ (سورة البقرة، الآية 256)

وفي قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (سورة الكافرون، الآية 6)

إن السياسة الإسلامية الدولية ليس من أهدافها إكراه الأفراد ولا الشعوب الأخرى على الدخول في الإسلام، كما أنه ليس من أهدافها التسلط على الآخرين والتجبر عليهم، حتى إن كان من غير أتباع الديانات السماوية، والله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (سورة الكهف، الآية 29)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس، الآية 99)

يعتبر الإسلام الرقابة الروحية والوصاية على الضمير والمعتقد الديني إهانة لكرامة الإنسان، وإهداراً لحقه في الحرية؛ بل وتعدّياً على إرادة الله سبحانه وتعالى، فماذا عن حق الاختلاف؟

لقد اعترف الإسلام بأن الاختلاف بين البشر في الدين واقع حسب إرادة الله تعالى، فهو من خلق الإنسان ومنحه حق الاختيار، ذلك أن أصل البشر واحد هو آدام عليه السلام إلى جانب الاشتراك في الكرامة الإنسانية والسعي لتحقيق الخير ومحاربة الشر؛

إن الحكمة في تقسيم البشر إلى دول وأقوام مختلفة المنزع متضاربة العقائد

ومتباينة الطباع، هي الرغبة في إرساء التعارف والتعاون والتآخي لا التنافر والتصادم والتناحر، الذي يبقى مسألة مذمومة ومستقبحة، إن اختلاف اللغات والألوان لا يعد عائقاً يمنع الوحدة الإنسانية، التي هي مسألة ثابتة تعكس الطبيعة البشرية الفطرية في الاختلاف والتعدد، الذي يبرز قدرة الإنسان الذي خلقه الله تعالى على العطاء والخلق والتألق، ومن ثمة فالاختلاف وسيلة لإرساء التعارف والتعاون بين بني البشر.

إن السعي لإقرار الخير والحث على أعمال الخير والصلاح هو ما يدعو إليه القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات، الآية 13)، وأيضاً في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (سورة النساء، الآية 1).

وقول الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في أشهر خطبة له في حجة الوداع: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية». رواه أبو داود.

إن إقرار الإسلام بإنسانية الإنسان ووحدة أصله الذي يعود لآدم عليه السلام، يستلزم اعترافه الصريح بوحدة الأديان السماوية باعتبارها رسالات سماوية موجهة للإنسان، فالأنبياء والرسل رسالتهم تبليغ شرع الله تعالى لعباده، وأن الكتب السماوية من إنجيل وتوراة وقرآن هي كتب سماوية من وحي الله عز وجل، وهو ما يؤكد وحدة الأديان سمو رسالاتها وأنها موجهة للإنسان، وبذلك فإن الأديان برمتها تدعو إلى الوحدة والمحبة والتآخي لا إلى الفرقة والصراع والتطاحن وهو ما أكد القرآن الكريم بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (سورة الشورى، الآية 13)؛

إن الدين الإسلامي آمن بباقي الأديان واعتبرها شرائع سماوية موجهة للإنسان، واعتبر أن رسالة الإسلام هي تكملتها وإتمامها، في مرحلة اتسمت بالصراعات

الدينية وتفاقم الأحقاد المذهبية وتسارع الخصومات العرقية، فوحدة الأديان مسألة أقرها الإسلام بوضوح لا لبس فيه، بل إن المسلم يجب عليه أن يؤمن بجميع الأنبياء والرسل ويؤمن بكافة الشرائع السماوية، وهو ما يتسم به الدين الإسلامي مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 136)؛

وفي الوقت نفسه إذا كان الإسلام يلزم المسلمين بالإيمان بباقي الديانات السماوية فإنه لا يلزم أنصار باقي الديانات بالاعتراف بالإسلام والإيمان به، فإذا ما آمنوا بالإسلام واعترفوا به فتلك هداية من الله تعالى وإن عزفوا عن الإيمان به فلهم الحق في ذلك؛ وهو ما قاله تعالى في قوله ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة البقرة، الآية 137).

## التعاون والتآخي:

يقوم التعامل بين المسلمين وغيرهم من أهل العقائد والأديان على أساس المصلحة الاجتماعية والخير الإنساني، حيث يقول الله تعالى: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة الممتحنة، الآيتان 8-9)

ويتضمن الأمر «بالتعاون» تقرير الاعتماد المتبادل كسياسة عامة في تسيير العلاقات بين مختلف أطراف الوجود الاجتماعي -الأفراد والجماعات والدول- ذلك لأن التعاون لا يكون إلا بين أكثر من طرف، واللجوء إليه يعني أن كل طرف لا يستطيع بمفرده القيام بأداء مهمة ما، أو تحقيق هدف معين؛

إن التعاون الذي تنشده النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية يجب أن يكون منضبطاً بمقتضيات قيم «الحق» و«العدالة» و«المساواة في الأخوة الإنسانية»

و«الحرية» و«الوفاء» بالعهود والالتزامات، وإن أي إخلال بهذه القيم حتى لو أخذ شكل علاقة تعاونية معناه الحكم ببطلان هذه العلاقة وفقدانها للشرعية؛

ويعد «التعاون» أحد أبرز عوامل التطور الاجتماعي والحضاري العام، وهو الذي يؤسس لبناء السلام الحقيقي بين مختلف الأمم والشعوب، ويحد من إمكانيات حدوث النزاعات أو نشوب الحروب والصراعات فيما بينها، وذلك بفضل شبكة المصالح المتبادلة، التي يؤدي التعاون المستمر إلى تكثيفها بين مختلف أطراف العلاقات الدولية في كافة المجالات.

ويوجد في العلاقات الدولية أشكال متنوعة لمثل هذا النوع من التعاون: منها «الأحلاف العسكرية»، و«التكتلات الاقتصادية»، و«المحاور الإقليمية والدولية».

## التسامح والتعايش:

التسامح هو نبذ التطرف والتعصب الديني والتصلب المذهبي الذي يجعل صاحبه مرناً محاوراً لخصومه، فالتسامح هو المبدأ الذي يحدد العلاقة بين جماعة المسلمين ومخالفيهم، ويخول لهم القدرة على العيش مع الآخر المخالف ديناً وعقيدة ومذهباً، والتعامل معه واحترامه وتكريمه رغم الاختلاف وهو ما دعا إليه الإسلام كالحوار أثناء الدعوة أو في تدبير الاختلاف أو الصراع عبر الجدال بالتي هي أحسن - وليس الحرب - هو الوسيلة المثلى للتفاهم بشأن قضايا الإيمان والعقيدة، قال تعالى: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُم وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُون﴾ (سورة العنكبوت الآية 46)

لقد أسهم الإسلام في تخليص المسلمين من جذور الحقد الديني ومخلفاته على باقي أتباع الديانات السماوية الأخرى، واعترف بوضوح بشرعية وجودها داخل المجتمعات الإنسانية، بل ألزم المسلمين بالاعتراف بها واحترام رسلها وأنبيائها ما دامت شرائع واحدة موجهة لبني الإنسان، وهو ما يعبر عن رغبة صريحة في التسامح وحث المسلمين على التعايش مع غيرهم من أهل الديانات السماوية، فالله عز وجل قادر على توحيد البشر في ديانة واحدة ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ

يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (سورة هود الآية 118)، إلا أن الحكمة من ذلك هي التعارف والتعايش، وتفنيداً لمزاعم بعض المستشرقين فإن الإسلام ليس ديناً معزولاً منطوياً على نفسه بل هو دعوة للحرية والحق والخير العام للإنسانية جمعاء ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (سورة آل عمران 64)؛

فليس من أهداف الإسلام التعطش لسفك الدماء كما يروج ذلك البعض، أو أنه يفرض نفسه على الآخرين بالقسر والقوة حتى يكون الديانة الوحيدة في العالم، فالدين الإسلامي يحرم إكراه الناس على اعتناقه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة الآية 256)، إلى جانب اعتماده على الدعوة بالتي هي أحسن بالإقناع والبرهان واللين حيث قال عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل الآية 125). إن إظهار الحق وإقامة البرهان وعرض الحجج هم منهج إسلامي ثابت، بل إن الإسلام أرسى مجموعة من القيم والأخلاقيات في التعامل مع المخالف، كنهيه عن عدم احترامه والتزام التأدب معه وتحريم سب عقائده ولو كانوا وثنيين حيث قال تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (سورة الأنعام، الآية 108)

وتقتضي الدعوة إلى الإيمان تزكية النفس والضمير وترقية العقل والفكر وسمو الحضارة والإنسان وهذه هي أسس دعوة الإسلام العالمية، أما بخصوص التعايش فالتاريخ البشري يؤكد بكل زهو قدرة المسلمين على التسامح والتعايش، التي بدت جليةً في كيفية تعامل المسلمين في فتوحاتهم مع القبائل العربية والمعاهدات التي أرسيت مع أهل البلدان المفتوحة، وما تحمله من عدل ومساواة جعلت خصومهم يطمئنون إليهم بعدما لمسوا في المسلمين احترامهم لحقوقهم وتأمينهم لدمائهم وأموالهم، وهي المعاملة نفسها مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، كالمسيحية واليهودية وهم ما يسمون أهل الذمة، حيث حصلوا على مكاسب إنسانية وقانونية

واجتماعية واقتصادية قلما حاز عليها الرعايا الأجانب، فقد أوجب الإسلام للذميين ما يلي:

- خول لأهل الذمة من الحقوق والواجبات ما خوله للمسلمين دون تمييز؛
- فرضت عليهم الدولة الإسلامية الجزية كضريبة شخصية، فإنها بالمقابل أسقطت عنهم واجب حمل السلاح والمشاركة في الحروب، كما فرض على الدولة واجب حمايتهم والدفاع عنهم والقتال في سبيل أراضيهم وأبنائهم إذا ما تعرضوا للاعتداء؛
- أجيز لهم التمتع بما هو حلال عندهم كأكل لحم الخنزير وشرب الخمر، وإن كان ذلك محرم تحريماً قطعياً في عقيدة المسلمين، ولم يفرض عليهم أي عقاب بشرط احترام مشاعر العموم؛
- تخويلهم حريتهم العقدية فمنحهم إمكانية التخلف عن دعوة اللقاء إذا ما صادفت الدعوة يوماً من أيام أعيادهم؛
- إلزام المسلمين بمراعاة حق الجوار للذميين وأن يعاملوهم معاملة الأخ، وهذا ما أوصى به عمر بن الخطاب واليه عمرو بن العاص: «إن معك أهل الذمة والعهد فاحذر أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمك»؛
- أباح الإسلام لأصحاب الديانات الأخرى أن يبنوا منازلهم ويشيدوا كنائسهم، وأن يقيموا شعائرهم بكل حرية وتسامح ودون معارضة أو تضييق وهو ما نفتقر إليه بجلاء في العصر الحالي.

كما كانت معاملة الخلفاء الراشدين مع النصارى واليهود راقية في محتواها سامية في معانيها الإنسانية العميقة، وندرج هنا ما جاء في العهد الذي كتبه عمر بن الخطاب الخليفة الثاني إبان انتصاره على أهل إيلياء النصارى حيث أعطاهم الأمان في أموالهم وكنائسهم وصلبانهم: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم ولأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ويضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء أحد من اليهود».

## السلام والمحبة

الإسلام دين السلم وينبذ الصراع والتقاتل الذي يؤدي إلى تبديد الجهود وتضييع الطاقات وهدر الثروات، فعدم الدخول للسلم هو اتباع لخطوات الشيطان، فالحرب هي الاستثناء في الإسلام: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال الآية 61) ففي هذه الآية حث صريح على الدخول في السلم في كليته واعتبرت عدم الدخول فيه اتباع لخطوات الشيطان الذي يؤدي للصراع والتطاحن؛

والصراع هو الخروج على القاعدة، وهو ما يجعل من الإسلام دين سلام عكس ما يروجه بعضهم، وهو ما يؤكده قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة، الآية 208)

ففكرة السلام غاية حث عليها الإسلام في القرآن الكريم؛ بدءاً من الأفراد المكون الأساسي للمجتمع ثم الأسرة المصغرة ومروراً بالمجتمع ثم الدولة، وصولاً إلى السياسة الدولية والعلاقات بين البلدان، فهي رؤية شمولية يدعو إليها الإسلام للنظر من خلالها إلى العالم باعتباره كلاً متناسقاً، ولا تأتي الحرب إلا بالخروج من هذا التناسق بالبغي والظلم، أو بالفساد والتنازع؛ فترده الحرب الموقوتة إلى السلام الدائم من جديد؛

إن السلام الذي يدعو إليه الإسلام هو الذي يتم وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية ومقاصدها، فعلى السلام أن يكون صادراً عن قناعات الطرف المحارب، وأن لا يفضي إلى التنازل عن الحقوق المقدسة للأمة، بخلاف الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يمكن التنازل بشأنها، وبذلك فإن السلام في الإسلام يشترط أن يكون جنوح المسلمين تالياً لجنوح الآخرين للسلام، وإلا سيصبح سلاماً مؤقتاً يمكن التخلي عنه في أقرب فرصة، فالسلام هو أصل العلاقة بين المسلمين، ويسعى لتحقيق الثروة وإرساء التنمية ومحاربة الفقر، فالسلام في الإسلام يجسد فطرة الطبيعة البشرية التي تغلب الإنسانية والإخاء والتعامل الحضاري عبر الإقناع والحوار والتعايش وفقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحجرات الآية 13).

لقد أقر الإسلام في تشريعاته ومبادئه الدعوة إلى السلم الأسري والمجتمعي، بإحقاق العدل والتعامل بالحسنى والمحبة وروح الإخاء، كما دعا للسلام العالمي الذي هو السبيل لرسم الاستقرار وتحقيق التنمية والعدل والتطور، حيث أشار الإسلام إلى فضل السلام بروح من التسامح والمحبة والإخاء، وقد أكد ذلك موقف الإسلام من واجب احترام العهود وتحريم الغدر بها ونقضها المواثيق إلى جانب تحريم الحروب إلا في حالة الضرورة، والدعوة لنشر المودة والرحمة واحترام النظام والقانون.

فأجواء السلم هي أجواء تشجع على الحرية والعطاء والإبداع وهي ظروف يشجع عليها الإسلام ويدعو إليها؛

إن السلام الإسلامي يمر عبر نظام للعلاقات الدولية تحكمه قيم العدالة والمساواة والحرية، وتحوطه أخلاقيات الوفاء بالعهود، والأمانة والصدق، وتقوده مبادئ التعاون والاعتماد المتبادل والعمل المشترك، وبيان هذه المنظومة من القيم والمبادئ.

## الوفاء بالعهود والمواثيق:

من أبرز المبادئ التي أتى بها الإسلام كنظام يؤطر العلاقات بين الدول وقت السلم هو الحفاظ على العهود والمواثيق، وهي من أهم القواعد التي يحرص الإسلام على الالتزام بها التزاماً تاماً؛

فالمقصود بالمعاهدة؟ يعرف القانونيين المعاهدة كاتفاق متبادل بين طرفين أو أكثر، لتنظيم العلاقات القانونية ذات الطابع الدولي، كمعاهدات السلام أو التعاون المتبادل وغيرها، ويترتب عن المعاهدة أثر قانوني في شكل حقوق والتزامات متبادلة بين طرفي المعاهدة، فالاتفاق أو المعاهدة تستلزم توافق إرادتين أو أكثر، وتبقى طبيعة المعاهدة أنها تحكم علاقة قانونية ذات طابع دولي، بينما تتسم الاتفاقات أنها تبرم في قضايا ثانوية؛

والميثاق أو العهد في نظرية الإسلام للعلاقات الدولية، ما تعقده الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، أو ما يبرمه المسلم مع غيره وهي عقود ومواثيق لا تقتصر على علاقة الإنسان بالإنسان أو الدولة بالدولة، بل إنه ينعقد في نفس الآن بين الإنسان وربه تعالى والدولة وخالقها، إذ يجعل المسلم ربه على مدى وفائه بعهوده وكفالته لالتزاماته؛ بل لقد ارتفع الوفاء بالعهود والمواثيق إلى ذروة لم تصل إليها البشرية من قبل، حيث حرم الإسلام نقض العهود مهما اختلف الأسباب وتضافرت المبررات، حتى عندما كان الأمر متعلقاً بنصرة المسمين حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال، الآية 72)؛

وعقد المعاهدات بمختلف أنواعها وأشكالها مسألة جائزة في الإسلام وذلك وفقاً لقوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة التوبة الآية 1)، والحديث عن الوفاء بالعهود والمواثيق من أبرز ما حث عليه الإسلام في رسالته الإنسانية التي تطمح لإقرار العدالة، التي تعني العدل في الحكم بين الناس ولإعطاء كل ذي حق حقه، ويستلزم التقيد بالعدالة في ميدان العلاقات الدولية أن تُبنى كافة العهود والمواثيق والاتفاقات الدولية على أساس كفالة العدالة لكافة الأطراف، وعدم الجور على طرف فيها، فضلاً عن تحريم إلحاق الظلم بجماعة، أو فئة، أو أقلية ما، من جراء هذا الاتفاق، أو تلك المعاهدة؛

فهناك رابطة متينة بين إقرار العدالة، وإقرار السلام؛ فإذا اختلت العدالة فإن السلام يصبح بطريقة تلقائية في خطر، الأمر الذي يتطلب اتخاذ كافة التدابير الكفيلة بإزالة مصدر الخلل بكل وسيلة مشروعة؛ ومنها استخدام الجهاد الذي يعني في المجال الدولي بذل ما في وسع الدولة الإسلامية - بما في ذلك استخدام القوة المسلحة - للقضاء على الظلم والبغي والإكراه، أو أي مصدر آخر من مصادر الخلل؛ دفعاً للضرر وجلباً للمصلحة على قاعدة العدالة التي تعطي كل ذي حق حقه.

ولكن كثيراً ما تقتضي المعاملات - فيما بين الأفراد والدول والهيئات والمنظمات المختلفة أيضاً - أن توضع هذه القيم في صورة عقود أو عهود ومواثيق

تمليها اعتبارات عملية ونفسية وأخلاقية متعددة ومتغيرة حسب ظروف الزمان والمكان، وفي مثل هذه الحالات جاء الأمر صريحاً ومباشراً - بأكثر من صيغة وفي أكثر من موضع في آيات القرآن الكريم - باحترام العهود والوفاء بالعقود والالتزامات على أكمل وجه، كما وردت آيات قرآنية كثيرة تحذر من الغدر والخيانة ونقض العهد.

إن مراعاة العدالة في إبرام معاهدة ما، يعني بالضرورة مراعاة قيمة المساواة بمعناها الإنساني العميق، ويعني أيضاً احترام الحرية النابعة من هذه المساواة والمركزة في أصل التكوين الإنساني؛ مهما اختلفت الأجناس أو تعددت الألوان أو تباينت المصالح، فإذا ما تتوج ذلك كله بالوفاء بالالتزامات وأداء ما تم الاتفاق عليه.

## نبذ ازدواجية المعايير

تتشابه قواعد التعامل الدولي في الإسلام بقواعد التعامل الداخلي، فهي ترتبط بمصدر واحد هو التعاليم الإلهية التي هي أساس الديانة الإسلامية، فالقيم الإسلامية المنظمة لعلاقة الإنسان بالإنسان كالعدل والحرية والتعاون والتآخي والوفاء في العقود والتي يتعامل بها داخل المجتمعات الإسلامية تنطبق بدورها على المجتمعات الخارجية أي في علاقة المسلمين بغيرهم من الدول والمجتمعات، وبذلك فإن ما يسم الإسلام هو وحدة معايير وقيم التعامل الداخلي والخارجي؛

ويقتضي مبدأ نبذ ازدواجية المعايير في نظر الإسلام المساواة التامة بين كافة أفراده وجماعاته وشعوبه، من حيث إتاحة فرص متساوية للحصول على الحقوق الأساسية للإنسان وللتمتع بها؛ والوفاء بالمواثيق والمعاهدات، والخضوع للعدالة كأساس للتحكيم بين البشر مهما اختلف أديانهم وأعراقهم وأجناسهم؛

وقد استطاع الإسلام أن يتفرد في رسالته الحضارية بين بني البشر عبر إرسائه لقيمة المساواة، التي يجب أن تلتزم بها الدولة الإسلامية في سياستها الداخلية وكذلك في علاقاتها الخارجي دون تمييز أو فرق؛

لقد رفع المسلمون مبدأ الوفاء بالعقود إلى درجة الإلزام الشرعي وفقاً قاعدة «العقد شريعة المتعاقدين»، وجعلوا تنفيذ هذه التزامات التعاقدية يستند إلى أحكام

الشريعة الإسلامية دون تمييز بين أهل الديانات السماوية؛ ومن خصائص الإسلام أنه لم يعقد أي تمييز بين «الالتزامات التعاقدية» و«الالتزامات التعاهدية» لأن الإسلام لا يميز بين الدائرة الداخلية والدائرة الخارجية؛

مادام أن هدف القوانين المنظمة للشئون الدولية وللعلاقات بين أشخاص القانون الدولي -دولاً ومنظمات وهيئات وأفراداً- يجب أن يكون أساسها وهدفها هو تحقيق العدالة؛

إن مبدأ المساواة يفرض على الدولة الإسلامية في سياستها الخارجية ألا تقبل أي وضع ينتقص من الحقوق الأساسية لشعبها، وأن تبادر بتقديم الأفكار واقتراح الحلول والسياسات التي تسهم في إزالة كافة أشكال التمييز العنصري أو العرقي، وألا تدخل أو تشارك في أي علاقة دولية - في صورة معاهدة أو تحالف، أو اتفاقية. . . إلخ.

وتدلنا وقائع التاريخ وتجارب الأمم والشعوب الخاصة بعلاقاتها الدولية على أنه ما من مرة حدث فيها الإخلال بمبدأ المساواة بين البشر -بالمعنى السابق شرحه- إلا وتعرض السلم والأمن للخطر.

## خلاصة:

كخلاصة لهذه الدراسة نطرح السؤال الآتي: ما هي طبيعة العلاقات الخارجية في الإسلام؟

لقد أرسى الإسلام علاقته مع كافة البشر على أساس الاحترام المتبادل والحق في الاختلاف الديني والعقدي والحرية في الفعل، وأن البشر متساوون في الأصل والعرق والرب، «الناس سواسية كأسنان المشط»، لقد انفتح الرسول الكريم على البلدان المحيطة به، فبدأ حملة التعارف عبر الرسائل والكتب التي أوفدها إلى قيصر الروم وكسرى الفرس ونجاشي الحبشة وغيرها، وقد استمر باقي الخلفاء من بعده على النهج نفسه، فكان الأصل في علاقاتهم هو السلم والاحترام المتبادل، والسعي للتعارف وتبادل المصالح والخبرات وليس العدوان والتقاتل الذي يحرمه الإسلام إذا كان على أساس الدين أو العقيدة، ما دام قد كفل الحق في الدين والحرية في اختيار

ما يريده الإنسان، فسياسة المسلمين مع غيرهم كانت سياسة محبة وعدل ورفق ولين، واحترام وتقدير يعكس صورة الإسلام في سماحته وسموه، كذلك كان تعاملهم يراعي البعد الإنساني دون أن يتأثر بالخلفيات الدينية أو المرجعيات العقدية، فكانوا يعاهدون فيوفون ولا ينكثون عهودهم ومواثيقهم انسجاماً مع تعاليم دينهم، كما كانوا يشعون غيرهم بالاطمئنان والوفاء.

إن السياسة الخارجية للدولة لها عدة أهداف: حماية سيادة الدولة الإقليمية، وحماية الأمن الإقليمي، وتنمية مكونات الدولة وإثراء الاقتصاد، والدفاع عن طروحات الدولة والعمل على نشرها، وقد تحددت القواعد الناظمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية كما يلي:

- ترتكز العلاقات الخارجية وفقاً لتقدير مصلحة الدولة؛
- استناد العلاقة إلى تقدير أخف الضررين وأهون الشرين؛
- التزام الدولة بالمواثيق والعهود التي تعقدها والتعاون على رفع الظلم وخير البشرية؛
- تقدير مصلحة المسلمين هي أساس العلاقات الإسلامية الخارجية، على أساس تقدير المصالح وأخف الضررين؛ واحترام قواعد حسن السلوك واستفادة الدولة من الوسائل المعاصرة والالتزام بالمعاهدات والاتفاقيات.

استندت العلاقات الدولية قبل الإسلام على العدوان والبغضاء والتطاحن والكره، فاتسمت بالحقد الديني والكره المذهبي والتعصب القبلي، فانعدمت روح التسامح والحرية، وغياب العدل والحق والسلام، فجاء الإسلام بهذه المبادئ التي شكلت ثورة جديدة اعتبرت من أسمى التشريعات الإنسانية وأرقى القيم الأخلاقية في علاقات الدول؛

لقد أكد الإسلام منذ أزيد من أربعة عشر قرن أن الأصل في العلاقات الدولية هو السلم لا الحرب التي تظل ضرورة استثنائية يتم اللجوء إليها اضطراراً وأن السلام ينظم على أساس المواثيق والمعاهدات حتى يغدو سلاماً فعلياً محصناً، وهو ما ينص عليه القانون الدولي من ارتكاز العلاقات الدولي على السلم حتى تتمكن الأمم

من تبادل المنافع والتعاون على تحقيق الخير المشترك وتقوية الإخاء الإنساني وأن الحرب ضرورة تكره الأمم على خوضها؛

كما الجهاد ليست هو الاعتداء على الأمم والسيطرة عليها والتنكيل بشعوبها وهو ما يعتبره القانون الدولي حرباً غير مشروعة، فالجهاد في الإسلام حرب شرعية عادة تستلزم الدفاع عن النفس والمحافظة على بقاء الجماعة والدفاع عن سيادتها وليس فتحاً توسعياً استعمارياً.

## المراجع المعتمدة:

- الدكتور وهبة الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، دار الفكر، الطبعة الثالثة 1401هـ/ 1981م
- الإمام محمد أبو زهرة: **العلاقات الدولية في الإسلام**، دار الفكر العربي، 1415هـ/ 1995م
- مصطفى الرافعي: **الإسلام نظام إنساني**، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان.
- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟**، دار الفكر المعاصر، بيروت -لبنان، دار الفكر دمشق-سوريا.
- حسن البنا: **السلام في الإسلام**، منشورات العصر الحديث، يونيو/ حزيران الطبعة الثانية 1971.
- عمر عودة الخطيب: **لمحات في الثقافة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة 1404هـ/ 1984م.
- د. خالد الفهداوي: **الفقه السياسي الإسلامي**، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات المطبعية 2003.
- سليمان الخطيب: **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.
- دكتور إبراهيم البيومي غانم: **المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية**، موقع إسلام أون لاين؛
- الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الطبعة الأولى حزيران/ يونيو 1990.

Pierre Ansart: *Les idéologies politiques*, PUF, 1974.

Louis Althusser: "Idéologie et appareils idéologiques d'État", in *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976.

Jean-William Lapierre: "Qu'est-ce qu'une idéologie?", in *Les idéologies dans le monde actuel*, D.D.B.

تأليف كتاب خاص في موضوع: **الإسلاميون دراسات في السياسة والفكر**، يطرح عدة أسئلة وإشكالات حول طبيعة هذا العمل والقيمة العلمية التي من المفترض أن يضيفها، وهو ما يشكل تحدياً علمياً صعباً لكل مشروع، يسعى واضعه لعرضه أمام الأكاديمي أو الباحث المتخصص أو المثقف الموسوعي أو القارئ المطلع.

والكتاب الذي بين أيدينا يضم مجموعة من الدراسات والأبحاث العلمية، التي أنجزت خلال عقد من الزمن (ما بين 2003 و2012)، سعى الكاتب من خلاله إلى تناول **علاقة نظام الحكم بالمعارضة السياسية الممثلة في القوى الإسلامية**، ضمن إشكالية مركزية هي جدلية الدولة والمجتمع في سياق ما يسمى بدول العالم الثالث أو الدول السائرة في طريق النمو...

والموضوع المعالج ليس ذا طبيعة نظرية صرفة، ينحصر هاجسه المعرفي في رصد المفاهيم والإشكالات النظرية بغية إشباع الفضول المعرفي وتحقيق المتعة العقلية والترف الفكري والتمرس المنهجي، وإن كان هذا البعد المعرفي لا يخلو من فوائد يصعب حصر أهميتها؛ لكن الموضوع المدروس يسعى أيضاً إلى رصد الحركية السياسية الاجتماعية كفعل سياسي وخلفية ثقافية وسلوك اجتماعي، رابطاً بذلك البعد التنظيري والتصوري بالفعل السياسي والاجتماعي والسلوكات والمواقف العملية والممارسة اليومية المعيشة.

**رشيد مقتدر**

أستاذ باحث من المغرب متخصص في العلوم السياسية

ISBN 978-9953-68-658-5





